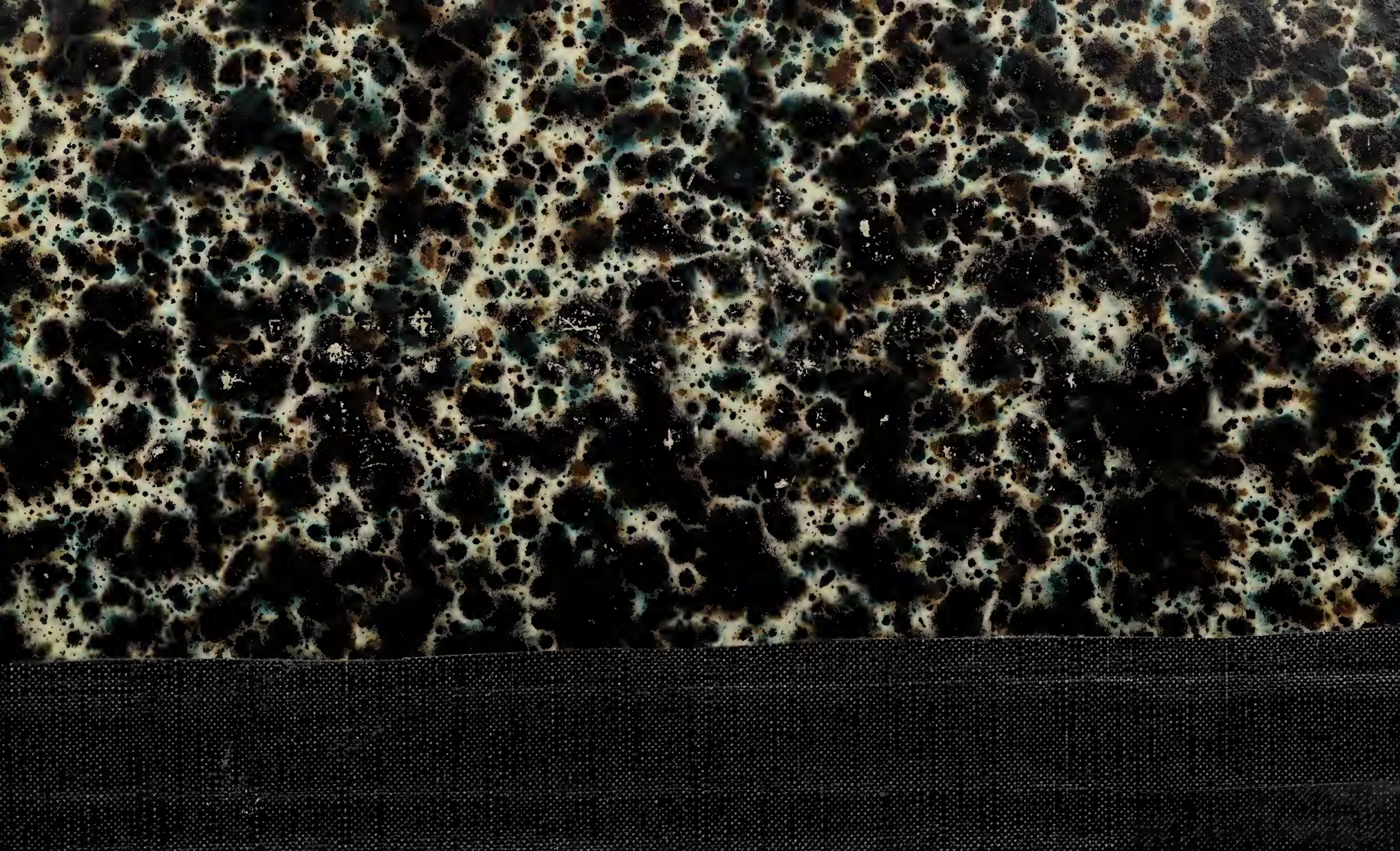


G. & B. WESTERMANN Bros
German
Bookstore
250 Broadway
NEW-YORK

111-3
10

Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division
Shelf, Section
Book, No.

BT 21 .B37 1840
Baumgarten-Crusius, Ludwig
Friedrich Otto, 1788-1843.
Compendium der christlichen
Dogmengeschichte

Jos. Addison Alexander,

Princeton,

Sept. 26. 1853.

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/compendiumderchr02baum

Compendium

der

christlichen Dogmengeschichte

von

D. Ludw. Fr. O. Baumgarten-Crusius,

Geh. Kirchenrathe und Professor Primarius der Theologie auf der Universität Jena, Ritter des Ordens vom weissen Falken und des H. S. Ernestinischen Hausordens, Mitglied der *Societas Hagana* und der histor. theolog. Gesellschaft zu Leipzig.

Zweiter Theil,

herausgegeben

von

D. Karl Hase.

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel.

1846.

Vorrede.

Als unser Baumgarten-Crusius am letzten Maitage des Jahres 1843 ohne Krankheit und ohne Lebewohl von uns schied, war von dem zweiten Theile dieser Dogmengeschichte der erste Bogen gedruckt, die Handschrift fertig bis §. 15 Note k, vom übrigen fand sich der Text vollständig ausgearbeitet (der in beiderlei Druck), aber ohne die Noten; und man weiss, wie der Verfasser die ganze Ausführung im Kleinen, die Fülle seiner unermesslichen Gelehrsamkeit und eine Menge feiner Notizen in diese Noten zu legen pflegte. Es steht mir noch deutlich vor Augen, wie er, wenn ich zuweilen darüber klagte, dass es mit dem zweiten Theile der Dogmengeschichte nicht vorwärtsgehe, mir lächelnd ein Päcktchen grosser, zur Hälfte beschriebener Bogen entgegenhielt und sagte: Hier ist das ganze Buch, es fehlen blos noch die Noten.

Das ist freilich eine ausserordentliche Weise Geschichte zu schreiben, — wie sie nur einem Manne möglich war, der nicht blos die höchste Vertraulichkeit mit den Quellenschriften besass, sondern auch, was er je gelesen, auf immer zur Disposition klar im Geiste stehn hatte, — eine Geschichte, welche durchweg auf den Quellen und oft auf dem bestimmtesten Ausdrucke einer einzelnen Urkunde ruht, frei und leicht zu schreiben wie einen Roman, um dann nach Monaten und nach Jahren die urkundlichen Belege und die ganze gelehrte Ausführung mit sicherer Hand hinzuzuthun.

Als ich die Hinterlassenen meines abgeschiedenen Collegen desshalb zu berathen hatte, erschien es mir unberechtigt und gar zu traurig, den ersten Theil dieses Buchs als Torso zu lassen, indem wir dasjenige, was wir vom zweiten Theile besassen, der Welt und der Wissenschaft vorenthielten. Die Herausgabe dieses Textes für sich als ein Nachtragsheft wäre zwar für die Kenner immer bedeutend gewesen, aber die allgemeine, im edeln Sinne der Wissenschaft populäre Bedeutung des Buchs wäre daran zu Grunde gegangen. Sonach blieb nichts übrig, als die Noten von fremder Hand möglichst im Sinne des Verfassers hinzuthun zu lassen.

Dass ich dieses auf mich genommen habe, dazu war mein äusserer Beruf nicht unberechtigt. Ich darf mich rühmen, den nächsten Anlass zu diesem Buche gegeben zu haben, indem ich meinem lieben Collegen und Gevatter vorstellte, dass seine Dogmengeschichte, das sogenannte Lehrbuch, bei allem gediegenen Reichthum des Inhaltes, doch durch ihre Form das allgemeine Bedürfniss nicht befriedige, namentlich nicht das der studirenden Jugend, für die auf diesem Gebiete noch gar nicht gesorgt sei; denn damals, im Jahre 1834, bestand ja das treffliche Werk von Hagenbach noch nicht. So versprach er mir ein eigentliches Compendium der Dogmengeschichte zu schreiben, wenn es schon in der Ausführung, — und wir mögen jetzt uns dessen erfreuen, — etwas Anderes geworden ist, nehmlich eine neue, etwas kürzere, aber höher durchgebildete Bearbeitung des Lehrbuchs der Dogmengeschichte. Ich hatte alles Aeusserliche mit meinem eignen, mir nah befreundeten Verleger abgeschlossen, und die Bogen des Manuscripts sind insgemein durch meine Hand in die Druckerei gegangen, unter mannigfacher Besprechung mit dem Verfasser. Und so lag es mir am nächsten, Sorge zu tragen für die Vollendung. Was meinen innern Beruf, diese selbst zu übernehmen, betrifft, um von demjenigen zu schweigen, was sich in ehrlicher Bescheidenheit von selbst versteht, so habe ich mich schlecht dazu geschickt, über Jahr und Tag, oft in mühseliger Erwägung dessen, was der Verfasser im Sinne gehabt haben möge, zu einem fremden Werke die Noten zu schreiben, und es hat, nachdem ich's einmal übernommen hatte, die ganze Zähigkeit meines Charakters und mein ganzes herzliches Andenken zu Baumgarten-Crusius dazu gehört, um die Hände nicht wieder sinken zu lassen. Aber es giebt überhaupt nur Wenige, die dieses Buch wahrhaft vollenden konnten, wie es unter allen deutschen Gelehrten dem Verfasser am ebenbürtigsten Herr Consistorialrath Thilo in Halle gekonnt hätte: allein der ist uns noch die Hymnen des Synesius samt den Apokryphen des Neuen Testamentes schuldig; und so möchte wohl allen diesen Wenigen das Leben zu kurz erscheinen, um eigne grosse Unternehmungen zu vollenden. Ich habe darin bei anderer Gelegenheit eine schwere Erfahrung gemacht. Als mir anheimgestellt war, den rechten Mann zu suchen, der Tzschirner's „Fall des Heidenthums" vollenden werde, nachdem der gelehrte Herausgeber des ersten Theils sich davon zurückgezogen hatte, habe ich jahrelang nach diesem Manne gesucht, und als ich ihn endlich gefunden zu haben meinte, hat er wieder nach Jahren mit Rücksendung der hinterlassnen Papiere sich von seiner Ver-

heissung losgesagt, und so nach wiederholter Fehlschlagung ist jetzt nach 17 Jahren jenes grossartig angelegte Werk noch so unvollendet, als Tzschirner es hinterlassen hat. Ich mochte nicht noch einmal Aehnliches erleben, und hielt daher am sichersten, mich in dieser Sache, auch bei geringerer Fähigkeit, so weit Verlass auf Menschen ist, allein auf mich selbst zu verlassen. Als ich einst zu Baumgarten-Crusius kam, in einer Stunde der Verstimmung, klagte er mir, wie er an der, aus dem Nachlasse unsers guten Schott übernommenen, 4. Ausgabe des Neuen Testamentes so mühselige Arbeit habe, und niemand werd' es ihm Dank wissen. Ich habe dasselbe zu erwarten. Doch vielleicht, wenn auch ich früh oder spät etwas halbvollendet hinterlassen sollte, das noch der Mühe verlohnte veröffentlicht zu werden, findet sich auch für mich ein College oder Freund, der es getreu zu Ende führt.

Mein Geschäft hat aber in Folgendem bestanden. Am Texte habe ich mir nur hie und da eine kleine, fast unmerkliche Wort-Veränderung oder Umstellung erlaubt, wie sie jeder Schriftsteller bei der letzten Redaction vollzieht. In den ersten Bogen der Handschrift, so weit der Verfasser die Noten noch selbst hinzugeschrieben hat, ist auch der Text von ihm vielfach durchcorrigirt, und dieses würde wahrscheinlich auch weiterhin geschehn sein, da er sich nimmer genugthun konnte. Mir dagegen ziemte ein vorgefundenes Erbe nur treu zu überliefern. Die Noten von S. 38 an habe ich allein zu vertreten. Eine besondere Hülfe schien anfangs in den dogmengeschichtlichen Sammlungen des Verfassers zu liegen, ganze Stösse von Auszügen, meist aus den Kirchenvätern, auch aus den von Angelo Maio neu aufgefundenen Schriften, ein wahres *mare magnum* von Collectaneen. Aber es ergab sich bald, dass es noch mehr Zeit gekostet hätte diese Hieroglyphen nur zu entziffern, als sie niederzuschreiben, und ich habe diese Schätze wehmüthig bei Seite gelegt, darin nur auf meine eignen Excerpte angewiesen; dergleichen mühevolle Arbeit wird mit dem begraben, der sie gemacht hat. Noch blieben mir dreierlei Hülfsmittel: Vorerst die Vorlesungen über specielle Dogmatik, welche Baumgarten-Crusius zum letztenmal im Winter 1840 auf 41 gehalten hat, von denen ich sowohl sein eignes, meist nur in Andeutungen geschriebenes Heft, als das eines zuverlässigen Zuhörers benutzt habe; der Inhalt fand sich jedoch meist schon in unsern Text aufgenommen, der gleichzeitig mit jenen letzten Vorlesungen entstanden zu sein scheint. Sodann die parallel laufenden Stücke in dem ältern Lehrbuche der Dogmengeschichte. Wie dies bereits im ersten Theile durch

den Verfasser selbst geschehen ist, so habe ich, — nur vielleicht mit dem noch bestimmteren Bewusstsein des Verhältnisses beider Bearbeitungen zu einander, — den Inhalt derselben, so weit er dem neuen Texte angemessen war, in die Noten verarbeitet. Endlich sind mir Notizen, welche der Verfasser in sein durchschossenes Exemplar jener ältern Dogmengeschichte eingetragen hatte, zuweilen verständlich und förderlich gewesen.

Bei dieser Notenschreibung habe ich zweierlei im Auge gehabt. Einestheils, als die ursprüngliche Bestimmung derselben, die Gedanken des Verfassers auszuführen oder zu belegen. Es entspricht einer gelegentlichen Aeusserung desselben und schien der Sache angemessen, dass die Quellenbelege, besonders aus den Kirchenvätern, überhaupt aus der ersten Bildungszeit eines Dogma, zahlreicher und ausführlicher mitgetheilt wurden, als im Lehrbuche geschehn ist. Auf die Ansichten des Verfassers einzugehn, ist mir im Ganzen nicht schwer geworden, da wir, als einst ein gutes Geschick uns zusammenführte, bei aller Verschiedenheit des Charakters und der Bildung, doch bereits auf befreundeten theologischen Standpunkten standen, welche in freundlicher Wechselwirkung unsers collegialen Beisammenlebens sich noch näher kamen, wie wir denn auch als Dogmatiker meist nebeneinander gestellt worden sind. Einigemal wenn bei controversen Resultaten der Geschichtsforschung meine Ueberzeugung von der des Verfassers abwich, habe ich zwar seine Behauptung unverkümmert im Texte stehn lassen, auch in der Note, wo es dessen bedurfte, diejenigen Quellenbelege angeführt, auf welche sich diese Behauptung beruft: aber es dürfte dann allerdings aus den angeführten Stellen selbst erhellen, dass diese Ansicht keineswegs über allem Zweifel steht. So §. 74 kann ich mir die Behauptung nicht aneignen, dass schon die ältesten Kirchenlehrer einen festen Unterschied gemacht hätten zwischen dem Logos und dem Pneuma als verschiedenen Persönlichkeiten, und dass die Vermischung beider nur auf einem Scheine beruhe; aber die dafür anzuführenden Stellen dürften vielmehr auf die Unbestimmtheit und ursprüngliche Gleichheit beider Begriffe hinweisen. Oder wo §. 52 in dem Gedanken des Papias, durch den Geist steige man auf zum Sohne, durch den Sohn zum Vater, eine hohe Metaphysik gefunden wird, habe ich in der Note *c* darauf hindeuten müssen, dass dieser Gedanke nur im Chiliasmus begründet sei, und das tausendjährige Reich des Judenchristenthums ist nichts weniger als metaphysisch. Oder wenn ein Ausspruch Abälard's am Schlusse von §. 56 der Sinnlosigkeit beschuldigt wird, so dürfte allerdings aus Note *d* ein bestimmter

Sinn und Grund desselben erhellen. Andern theils war es meine Absicht, dass in der Art der ersten Abtheilung eine auch für den Unterricht brauchbare Dogmengeschichte herauskomme, daher in den Noten hie und da Lücken ausgefüllt sind, welche der Verfasser schwerlich im Texte gelassen haben würde, wenn ihm beschieden gewesen wäre, sein Werk zu vollenden.

Es liegt auf der Hand, wenn wir überhaupt in deutschen Landen uns noch immer bei gelehrten, selbst epochemachenden Schriften auch etwas spröde, ungefüge Formen gefallen lassen, dass ein Buch, dessen Autor seinen grossen Namen in der Theologie gründlicheren Vorzügen verdankt, als denen einer leichten, correcten Form, und in dessen unvollendeten Entwurf ein zweiter Noth- und Noten-Autor eingetreten ist, in dieser Hinsicht eine besondere Vergünstigung ansprechen muss. Doch wird man bemerken, und hat es wohl auch am ersten Theile bereits bemerkt, dass diese neue Bearbeitung von dem Verfasser selbst auch in der Form tüchtig fortgebildet worden ist. Gewiss gehört es zu diesen Fortbildungen, dass die „allgemeine innere Dogmengeschichte“ in der frühern Bearbeitung neben der sogenannten „allgemeinen äusseren Dogmengeschichte“ als eine blose Abstraction, nicht eine Geschichte, weggefallen, oder vielmehr, soweit sie nicht zur Einleitung gehörte, mit jener als ihrem concreten Inhalte verschmolzen worden ist. Dagegen hat der Verfasser die Haupteintheilung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte festgehalten. Ihre Ineinanderfassung mag für die Dogmengeschichte als selbständige Wissenschaft eine höher gebildete, kunstreichere Form sein, auch lässt sich nicht bergen, dass bei ihrem Auseinanderhalten in dem speciellen Theile zwar nicht Wiederholungen nöthig geworden sind, aber doch Verweisungen auf den ersten Theil, und zwar meist gerade da, wo ein Dogma seinen epochemachenden Entwickelungspunkt hat, durch den es als eine Macht hervortrat in die allgemeine Bewegung des kirchlichen Bewusstseins und ebendadurch Gegenstand der allgemeinen Dogmengeschichte werden musste. Dennoch ist hierdurch die Streitfrage über diese Eintheilung noch nicht entschieden. Erinnern wir uns, wie die Dogmengeschichte entstanden sei, so ist sie, abgesehn von polemischen Untersuchungen über einzelne Dogmen, theils aus der Dogmatik, theils aus der Kirchengeschichte hervorgewachsen, aus jener die specielle, aus dieser die allgemeine Dogmengeschichte, und wie selbständig sie auch ihren Haushalt begründe, immer wird sie im Dienste beider Wissenschaften stehn, wiefern dieser Dienst ein edler und freier ist, nehmlich ein Theil der Sache, beider Wissenschaften selbst.

Diese Scheidung ist daher wenigstens die der Genesis der Dogmengeschichte angemessene, ist ihre naturwüchsige Form. Die Kirchengeschichte wird immer die allgemeine Dogmengeschichte in sich festhalten, und in denen, welche dieselbe eigenthümlich entwickeln, ihre besten Mitarbeiter sehn, während die Dogmatik, was selbst Strauss in seinem Bruche mit der Geschichte sehr wohl erkannt hat, erst in der geschichtlichen Entwickelung der einzelnen Dogmen das Verständniss derselben bereiten kann; sie hat daher das Interesse, jedes Dogma für sich in seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung zu übersehn, in der die specielle Dogmengeschichte es darstellt. Wie dagegen ein dogmengeschichtliches Werk, das sich jener Unterscheidung entzieht, bei einer blos allgemeinen Periodentheilung, deren Epochen mit den Entwickelungspunkten der einzelnen Dogmen nicht durchaus zusammenfallen, schon in Verlegenheit ist, wohin es die zarten Anfänge manches Dogma stellen soll, die an sich noch gestaltlos, wie der Anfang eines künftigen Menschen, erst in ihrer spätern Entwickelung ihre Bedeutung erhalten: so hat es auch für manche dogmatische Bildungen, wie sie z. B. im ersten Artikel dieser speciellen Dogmengeschichte zusammengefasst sind, gar keine besondre Stätte.

Es wird auch Andere überraschen, dass der selige Baumgarten-Crusius, der sonst so mild war und eher zu vermeiden schien ein entscheidendes Urtheil in Glaubenssachen abzugeben, als dass er sich damit vordrängte, hier zuweilen mitten in der geschichtlichen Darstellung ein abschliessendes theologisches Urtheil ausspricht. Nach dem blos formellen Rechte der Wissenschaft mag zweifelhaft sein, ob da nicht mehr der Dogmatiker, als der Dogmenhistoriker spreche: allein, nun er von uns geschieden ist, ohne dasjenige Werk, was er seit seiner „Einleitung in das Studium der Dogmatik“ verheissen und auf dem Herzen getragen hatte, eine Dogmatik, zur Ausführung zu bringen, werden mindestens seine Freunde auch den Dogmatiker gern vernehmen, der dem religiösen Geiste in seinem Vorwärtsschreiten so fest vertraut, während er doch immer liebevoll nach dem einfachen Christenthum der heiligen Schrift zurückblickte.

Wiefern aber diese Dogmengeschichte, so gewissenhaft sie auch ihren Inhalt aus Urkunden, aus sichern Quellen geschöpft hat, doch einen bestimmten dogmatischen Standpunkt voraussetzt, dürfte angemessen sein, an eine authentische Darlegung desselben zu erinnern, die sich in einer Note meines *Hutterus* findet. Ich nenne sie authentisch, weil ich sie nicht geschrieben

habe, sondern Baumgarten-Crusius selbst hat für jene Stelle, wo in der Geschichte der Dogmatik die seine zu charakterisiren war, auf meine Bitte diese Charakteristik im J. 1832 geschrieben; und es begab sich in Folge davon, was uns beide nicht wenig ergötzte, dass in damaligen Streitigkeiten, in die ich gerathen war, ein Gegner mir vorhielt, dass jene Darstellung unwahr und ungerecht gegen Baumgarten-Crusius sei. Er nun hat so von sich geschrieben: „In der Ueberzeugung, dass sich das Evangelium nicht habe im Widerspruche mit der sittlichen und religiösen Anlage des Menschen und mit seinen höhern Angelegenheiten aufstellen können, und dass die Sache Gottes von jeher auch die der Menschheit gewesen sei, hat ihn die genauere Durchforschung der heiligen Sache und Schrift vollkommen und innigst befestigt. Das Evangelium will nur eine Ankündigung und Aufforderung sein, welche sich auf ein geistiges Gottesreich unter den Menschen bezieht. Dabei hat er sich gewöhnt, immer mehr an die Göttlichkeit der Sache und ihrer Erfolge, als an die Inspiration der Personen, zu denken. Die Fragen über das Unmittelbare und Mittelbare der göttlichen Offenbarung scheinen ihm, tiefer aufgefasst, so unauflöslich als unerheblich. Das Ausserordentliche in der christlichen Urgeschichte dünkt ihm auch in historischer Hinsicht wenigstens nicht dafür geeignet, die Sache des Evangelium darauf zu gründen: wenn er gleich eben so geneigt ist, aussernatürliche Kräfte in jener Zeit wirksam zu denken, als sich ihm Person und Rede Christi entschieden als einzig in der menschlichen Geschichte darstellen. Aber selbst wenn jenes Ausserordentliche nur in den Gefühlen und Ansichten der Zeitgenossen gelegen hätte, würde das bedeutend genug sein, dass Zeit und Person Christi einen solchen lichten Kreis um sich zu ziehen und auf einen solchen Standpunkt zu treten vermocht hätten. Die Dogmen der Kirche sind ihm, nach mannigfachen, philosophischen und historischen Studien, zum Theil als unvollendete, oft auch entstellte Auffassungen des Urchristenthums, zum Theil als Nachklänge fremder Lehren aller Art erschienen, welche er ebensowenig behaupten, als speculativ oder moralisch deuten mag, sondern die er vollständig zu erklären, und hinter denen er die reine Urgestalt des Evangeliums aufzufassen stets bemüht gewesen ist.“

Diess wird ergänzt durch die Betrachtung, mit welcher er in demselben Jahre die erste Bearbeitung der Dogmengeschichte abschloss: „Es stellen sich hier noch einmal alle Resultate der Dogmengeschichte vor uns zusammen. Eine unendliche Verschiedenheit der Meinungen: zum Theile nur leicht mit den hei-

ligen Büchern und dem Urchristenthum zusammenhängend, zum Theile auch aus fremden Begriffen und Gewohnheiten herübergekommen; viele Zerstreuung, Trennung, Anfeindung über das Unnöthige, ja über das Nichtige; die reinste und geistig lebendigste Sache, das Evangelium, hier und da für falsche Zwecke gemisbraucht, oft zu rohen Vorstellungen und zu todten Formen verfälscht. Dennoch bei alledem (und so mächtig ist der Geist gewesen, welcher diese Sache geschaffen hatte und hielt) zeigt sich auch ein stetes Zurückstreben der Kirche zum Einfachen und Geistigen; es legt sich selbst in dem Meinen und Wähnen der Menschen oft ein edlerer Stoff, ein lauterer, freierer Sinn dar; endlich kündigt sich durch alle diese Zeiten über allem Leeren, Falschen, Unlautern das Bleibende an, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat: das Eine was Noth ist, und welches nicht von uns genommen werden soll." Daher er dafür hält: „dass die christliche Welt nach langen Kämpfen, die sie im Inneren und äusserlich bestanden hat, mit Freiheit, Einsicht und geläuterter Kraft dahin zurückkehre, von wo sie mit begeistertem, aber unentwickeltem Glauben ausgegangen war."

Und so mag diese Dogmengeschichte als ein ernster, zur Besinnung und Selbsterkenntniss mahnender Rückblick der Kirche auf die Gedankenwelt, die sie bereits durchlebt, durchkämpft und durchlitten hat, in die leidenschaftliche Bewegung der Gegenwart treten, wenn diese noch Raum und Ruhe hat für solche Erwägungen.

Ich habe einst an der vorhin bezeichneten Stelle, wo ich gleichsam in einem Ahnensaale der Dogmatiker auch das Bild oder doch Sinnbild von Baumgarten-Crusius mit wenig Worten aufzustellen hatte, ihn den Historiker des religiösen Geistes genannt, und diesen Titel wird er sicher vor der Nachwelt behaupten. Uns freilich, die wir ihm nahe standen, und den Hunderten seiner Schüler ist er unendlich mehr gewesen. Was wir an ihm verloren haben, darauf hinzudeuten mögen hier neben anderen, beredteren und umfassenderen Schilderungen*), einige einfache Worte stehn, welche ich am Anfange meiner Morgenvorlesung nach dem Abende seines Ablebens zu meinen Zuhörern geredet habe, wie sie mir durch treue Hand aufbe-

---

*) *H. C. A. Eichstadius, oratio L. F. O. Baumgartenii Crusii memoriae dicata. Jen.* 843. E. L. Th. Henke, ü. Baumg. Crusius. In Bruns, Repertor. 845. B. I. H. 1.

wahrt und wiedergegeben worden sind; ist es mir doch immer noch so zu Muthe, als hätten wir ihn gestern verloren.

„Ich komme heut zu Ihnen mit betrübter Seele und durch Sie alle geht wohl dasselbe Gefühl, denn Sie kommen nicht mehr von ihm her, so plötzlich ist er von uns geschieden, der treue Lehrer, der die heilige Schrift so tiefsinnig ausgelegt und die geschichtliche Entwickelung des Glaubens der Kirche so geistvoll erforscht hat. In ihm war ein Chaos des Wissens, und ein göttlicher, oder doch ein lebendiger und frommer Geist schwebte darüber. Die Vorzeit der Kirche lag vor ihm ausgebreitet wie vor keinem Andern, und doch war er ein Mann der Zukunft, in welchem die Theologie, die einst herrschen wird, bereits zu Tage kam: ein Herz voll Anhänglichkeit zum alten Christus mit der kühnen Freiheit des Gedankens, der durch allen Wechsel der Zeiten und durch alle Zertrümmerung der Formen das Wesentliche und Ewige suchte.

Er hat vielleicht von ächten Freuden der Welt wenig gehabt, als die an der Wissenschaft und an seinen Schülern, denn davon hat er mehr als einmal zu mir gesprochen, wie diese jungen Gesichter vor ihm und diese noch unbefangenen, der Wahrheit offenen Herzen ihm selber das Herz frisch und jung machten. Aber wenn wir Andern in den Ferien hinauszogen, fremde Länder zu sehn oder alte Freunde aufzusuchen, da hielt er immer Haus in seiner Clause, die nur Raum hatte für einen Freund, wenn er einen Wust von Büchern hinweggeschoben hatte. Und doch waren seine Gedanken so grossartig, so hoch über aller Kleinstädterei. Sein lächelnder Scherz und seine feine Ironie waren furchtbare Waffen gegen alles Eitle und Nichtige. Aber er brauchte sie so gutmüthig, so unpersönlich, ein Mann des Friedens, mit fast kindlichen Neigungen. So hatte er eine besondre Neigung zu Kindern, Hausthieren und Blumen. Noch eine Viertelstunde vor seinem Tode hat er mit scherzender Miene gesagt: Wenn ihr mich einmal begrabt, so legt mich in Blumen bis an die Nase! Und seine letzte Forderung an diese Erde war ein frischer Blumenstrauss.

Gestern Morgen hat er mir den ersten Band seiner Auslegung des Johannes, seines Herzensverwandten, geschickt. Ich konnte ihm am Abende nur die kalte Hand dafür drücken. Dem Buche hat er das Wort Luthers vorgesetzt: „Wollen in Gottes Namen das Evangelium St. Johannis für uns nehmen, und uns nicht bekümmern, ob die Welt nicht viel darnach fraget.“ Die Guten in der Welt werden fleissig darnach fragen. Einige Zeilen, mit denen er mir's sandte, waren voll Muth und Entschluss, nun die

ganze Kraft auf die Vollendung seines dogmenhistorischen Werkes zu wenden. Die Geschichte der Geister liegt jetzt in grössern Weiten vor ihm, aber mag sein Geist auf uns ruhen und unter uns bleiben! Und das Nächste gewiss in seinem Geiste ist, dass wir, ungestört selbst durch sein Scheiden, an dem, was uns grade obliegt, fortstudiren.“

Jena, am 10. November 1845.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil.

Seite

I. Einleitung.

1) Begriff der Dogmengeschichte §. 2-5 1

2) Geschichte und Literatur der Dogmengeschichte §. 6-9 7

3) Methode der Dogmengeschichte §. 10-14 . . . 15

Geschichtsforschung §. 11. Darstellung §. 12. Allgemeine und besondre Dogmengesch. §. 13. Perioden §. 14.

II. Biblische Vorbereitung §. 15-21 . 20

Messianische Weissagung §. 16. Göttliches Reich §. 17-19. Dogma. Kirche §. 20. Häresis §. 21.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Erste Periode. §. 1-27 24

Bildung des Lehrbegriffs durch Denken und durch Meinungen; bis zum Nicänischen Concilium.

Differenzen in Lehre und Leben der apost. Gemeinde §. 1.

1) Einflüsse von Aussen 26

Einfluss des Judenthums: Ebionismus u. Chiliasmus §. 2. Einfluss des Heidenthums: Gnosis §. 3. Vorläufer der Gnosis §. 4. Eintheilung des Gnosticismus §. 5. Syrische und ägyptische Gnosis §. 6. Mysteriengnosis §. 7. Vermittelnde Gnosis §. 8. Doketismus §. 9. Manichäismus §. 10 f. Mysterien. Dionysius Areopagita §. 12. Philosophische Schulen §. 13. Platonismus §. 14. Alexandrinische Schule §. 15. Oertlichkeit und Nationalität §. 16. Freiheit der dogmatischen Entwicklung, das Christenthum als Leben §. 17 f.

2) Kirchliche Schriftsteller 76

Apokryphen und Fälschungen §. 19. Apostolische Väter §. 20. Apologeten §. 21. Polemiker: Irenäus, Hippolytus §. 22. Alexandriner §. 23. Afrikaner §. 24.

Seite

3) Innere Kämpfe 94

Montanismus. Artemonismus. Alogismus §. 25. Sabellianismus. Beryllus. Paulus v. Samosata §. 26. Resultat §. 27.

Zweite Periode. §. 28-59 107

Bildung des Lehrbegriffs durch die Kirche; bis zum Chalcedonischen Concilium.

1) Heidnische Einflüsse 108

Neuplatonismus §. 29. Priscillianismus. Hypsistarier, *Coelicolae* §. 30.

2) Geist und Leben der Kirche 113

Wendung des kirchlichen Lebens §. 31. Glaubensgeheimnisse §. 32. Mystik. Makarius §. 33. Opposition: Messalianer, Audianer, Aërianer §. 34. Helvidius, Jovinian, Vigilantius. Donatisten §. 35.

3) Schriftwesen 122

Alexandriner: Didymus, Athanasius, Cyrill. Synesius, Nonnus §. 37. Antiochener: Diodor, Chrysostomus, Theodor v. Mopsuhestia, Theodoret. Isidor, Eusebius v. Emisa §. 38. Athen. Basilius, Gregor v. Nazianz, v. Nyssa §. 39. Eusebius v. Cäsarea, Cyrill v. Jerusalem, Epiphanius. Nemesius. Ephraem. Armenische Literatur §. 40. Lateiner: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo v. Rom §. 41. Hilarius, Rufinus. Victorinus, Lucifer. Vincentius. Juvencus, Prudentius §. 42.

4) Streitigkeiten 140

Von der griechisch-morgenländischen Kirche aus: Person Christi 140

Arianischer Streit über die Gottheit Christi §. 44 ff. Arianer. Semiarianer §. 46. Athanasianismus, Nicäa §. 47. Anomöer. Macedonianer. Marcellus, Photinus §. 48.

Streit über die Menschheit Christi: Apollinarismus §. 49.

Streit über die Verbindung beider Naturen: Nestorianismus §. 50 f. Cyrill, Eutyches §. 52. Synode von Chalcedon §. 53. Ausgang des Nestorianismus §. 54.

In der lateinischen Kirche: Sünde und Gnade . . 166

Pelagianismus §. 55 f. Augustinismus §. 57. Semipelagianer, Prädestinatianer. Prosper. Cassianus §. 58.

Dritte Periode. §. 60-87 177

Befestigung des Lehrbegriffs durch die Hierarchie; bis auf Gregor VII.

1) Einflüsse von Aussen 178

Vom Heidenthum: Platonismus in der griechischen Kirche. Aristoteles bei den Monophysiten. Boethius, Cassiodor §. 62. Paulicianer §. 63. Vom Judenthum und Islam §. 64.

Seite

2) Leben der Kirche 186

Kirchenspaltung. Morgen- und abendländisches Mönchthum §. 65. Conservativer Geist, Unterordnung unter die Hierarchie, Richtung auf das Aeussere §. 66.

3) Literatur 188

Griechische Sammelwerke: Joh. Damascenus, Photius. Schriftausleger. Byzantiner §. 68. Afrikaner: Vigilius, Facundus, Junilius. Römer: Gelasius, Gregor d. Gr. §. 69. Englische u. fränkische Kirche: Beda, Alcuin, Agobard, Ratherius §. 71. Isidor von Sevilla. Joh. Erigena §. 72.

4) Streitigkeiten 200

Im Orient 200

Monophysitische: Severianer, Julianisten §. 72. Agnoëten. Theopaschiten. Tetradismus. Henotikon. Dreikapitelstreit §. 73. Verwerfung des Origenes §. 74. Monotheletismus §. 75. Getrennte Parteien: Thomaschristen, Jacobiten, Kopten, Armenier, Maroniten §. 76.

Im Occident 212

Adoptianer: Elipandus, Felix §. 77. Semipelagianer: Faustus, Lucidus. Prädestinatianer: Fulgentius §. 78. Gottschalk. Rabanus, Hinkmar, Erigena §. 79.

Erster Abendmahlsstreit: Paschasius Radbertus §. 80. Gegner: Rabanus, Ratramnus, Erigena §. 81.

Bonifacius gegen Adalbert u. Clemens §. 83.

Im Orient und Occident 226

Bilderstreit §. 83 f. Ausgang des heil. Geistes *filioque* §. 85 f.

Vierte Periode. §. 88-115 237

Befestigung des kirchlichen Dogma durch die kirchliche Philosophie, bis Ende des 15. Jahrhunderts.

1) Einflüsse von Aussen 237

Heidnische: Bogomilen §. 89. Jüdische: Moses Maimonides. Kabbala, Karäismus §. 90. Islamische: Philosophie, Deismus §. 91.

2) Orientalisch-griechische Kirche 243

Theologie: Euthymius Zigabenus, Niketas, Nicolaus v. Methone. Symbol des Gennadius §. 94. Philosophie und Mystik: Chrysoloras, Pletho, Georg v. Trapezunt, Bessarion §. 94.

3) Abendländische Kirche 246

A. Geist und Literatur 246

Schulen v. Bec und Tours. Aristoteles §. 95. Perioden der Scholastik. Nominalismus, Realismus §. 96. Vorbereitende Periode der Scholastik: Anselmus v. Canterbury, Abälard §. 97. Pe-

Seite

trus Lombardus, Hildebert v. Tours, Gilbert v. Poitiers. Joh. v. Salisbury §. 98. Mystik, praktische: Bernhard v. Clairvaux; speculative: Hugo u. Richard v. S. Victor §. 99. Erste Per. der Scholastik: Alexander v. Hales, Thomas Aquinas, Albert d. Gr. — Joh. Bonaventura. Roger Baco §. 100 f. Zweite Per. der Scholastik: Duns Scotus. Scotisten und Thomisten. Bradwardina. Durandus a S. Porciano. Wilh. v. Occam. Nic. v. Lyra §. 102. Dritte Per. der Scholastik: Antonin v. Florenz, Gabriel Biel. Raimund v. Sabunde. Peter d'Ailly, Nic. v. Clamenges, Nic. Cusanus §. 103. Mystik: Eckart. Tauler. Suso. Ruysbroek §. 104. Deutsche Theologie. Thomas v. Kempen. Gerson. Reformatorische Volksredner: Savonarola, Geiler v. Kaisersberg §. 105. (Hesychasten §. 106.) Religiöse Poesie: Troubadours. Dante. Boccaccio. Petrarca §. 107. Vorläufer der Reformation: aus dem frommen Volksgefühl: Joh. Wessel, Joh. v. Wesel. Aus der Wissenschaft: Laur. Valla, Reuchlin, Erasmus §. 108.

B. Innere Streitigkeiten 287

Abendmahlsstreit: Berengar, Lanfrank. Zwiespalt beider Kirchen §. 109.

C. Secten im Kampfe gegen die Kirche 293

Aus der Philosophie: Neuplatonische: Amalrich v. Bène, David v. Dinant, Simon v. Tournay; Arabische: *de tribus impostoribus*, Averroismus; Aristotelische: Pomponatius §. 111. Aus dem Volke: *a*) Politisch-kirchliche: Arnoldisten. *Fratres apostolici* §. 112. *b*) Religiös-kirchliche: Manichäer, Katharer. Tanchelm, Eudo, Peter de Bruys §. 113. *c*) Reformatorische: Waldenser, Albigenser, Stedinger. Ewiges Evangelium. Flagellanten. Begharden, Lollharden §. 114. Wikliff, Hus §. 115.

Fünfte Periode. §. 116-162 318

Läuterung des Lehrbegriffs durch Parteien; bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts.

1) Reformation 318

Reformation, Kirche, Parteien §. 116. Die Reformation als Sache des deutschen Volks §. 117. Zwingli, Luther §. 118. Luther's Streit mit Erasmus, Heinrich v. England, Zwingli §. 119. Augsburgische Confession §. 120.

Verschiedene Richtungen §. 121. Aus der ältern Opposition: Antitrinitarier, Anabaptisten. Unitarier, Baptisten. In der Gesinnung der Reformatoren: ausserhalb der Partei: Niklas Manuel, Hans Sachs. Paracelsus. Schwenkfeld; innerhalb: Arnd, Andreä; mystisch: Weigel, Jakob Böhm, Kuhlmann §. 123.

2) Lutherische Partei 339

Dogmatismus §. 124. Symbole. Innere Streitigkeiten §. 125. Opposition §. 126. *a*) Synkretismus, Calixtus §. 127. *b*) Pietismus, Spener §. 128. Aus dem Pietismus polemische, praktische, schwärmerische Richtung, Verbindung mit dem Deismus

Seite

§. 129. Herrnhut §. 130. c) Philosophische Opposition: Giordano Bruno, Leibnitz, Wolf §. 131 ff.

3) Reformirte Partei 364

Zwingli's Glaubenslehre §. 134. Genf: Calvin, Farel, Viret §. 135. Oeffentliche Schriften (Symbole) §. 136. Arminianismus. Synode von Dordrecht §. 137. Schule von Saumur. *Formula Consensus* §. 138. Cartesianismus, Coccejus §. 139. Mystik: Poiret, Malebranche. Pantheismus: Spinoza §. 140. Vereinigungsversuche der luth. u. ref. Kirche §. 141.

4) Anglicanische Partei 382

Unvollständige Reformation, Staatskirche §. 142. Widerspruch, negativer, Hobbes, positiver, Puritaner §. 143. Moralische Opposition des Methodismus, mystische des Quakerthums §. 144.

5) Römisch-katholische Partei 392

Charakter, Papstthum, Wiedervereinigung §. 145. Reaction §. 146. Jesuitismus §. 147 f. Concilium von Trient §. 149. Streit über die Erbsündlosigkeit Maria's, über die Gnade, Jansenismus §. 150. Reformatorische Richtung des Jansenismus §. 151. Mystik, areopagitische, asketische, speculative, tief religiöse, phantastische: Alumbrados, Molinos, Fenelon, Angelus Silesius, Therese a Jesu, Bourignon §. 152. Gallicanische Kirche, Episcopalsystem §. 153. Philosophie: Vanini, Montaigne; Scepsis §. 154.

6) Orientalisch-griechische Partei 416

Alterthümlichkeit. Vereinigungsversuche, Leo Allatius, Cyrillus Lucaris §. 155. Russische Kirche §. 156.

7) Dogmatische Resultate 423

Deismus §. 157. Lehrbegriffe §. 158. Niederhalten des Selbstgefühls im protestantischen, Entwickelung desselben im katholischen Lehrbegriff §. 159. Formales und materiales Princip der protestantischen Kirche: alleinige Schriftauctorität und Rechtfertigung durch den Glauben §. 160. Katholische Kirche: Tradition neben der Schrift, Rechtfertigung durch die Werke §. 161. Unitarischer Lehrbegriff §. 162.

Sechste Periode. §. 163-196 437

Läuterung des Lehrbegriffs durch die Wissenschaft; bis auf unsere Zeiten.

Die Macht des Gedankens §. 163. Dreifaches Verhältniss des freien Geistes zum kirchlichen Dogma §. 164. Swedenborgianismus. Apokalyptik: J. A. Bengel, Crusius §. 165. Abnahme der theologischen Controvers §. 166. Deutsch-prot. Kirche: feindselige und rationalisirende Opposition, diese als Aufklärung §. 167.

Kath. Kirche in Deutschland und Frankreich: Febronianismus, Materialismus, Revolution §. 168. 446

*

Seite

Protestantische Wissenschaft §. 169. Philosophie §. 170. Kant, Jacobi §. 171. Entwickelung der kritischen Philosophie, Krug, Fries §. 172. Speculative Philosophie. Fichte §. 173. Schelling §. 174. Hegel §. 175. Spaltung der Hegelschen Schule §. 176. Christliche Philosophie §. 177. Theologische Anwendung der kritischen Philosophie §. 178. Einfluss Jacobi's. Schleiermacher §. 179. De Wette §. 180. Einfluss Fichte's §. 181. Schelling'sche und Hegel'sche Theologie. Strauss §. 182 f. Rationalismus, Supernaturalismus §. 184. Mystik §. 185. Fünf Richtungen der deutschen, protestantischen Theologie §. 186. Erwartung und Anerkennung derselben §. 187. Streitigkeiten in der englischen, holländischen, dänischen, schwedischen, genfer Kirche §. 188. 450

Römisch-kath. Kirche im Streit mit dem Staat und der Wissenschaft. Hermes. Bautain §. 189. Reformatorische Richtung §. 190. Idealisirende, historisch, dichterisch, speculativ §. 191. Katholisches Frankreich, hierarchische Partei: dichterische, politische Idealisirung: Chateaubriand, de la Mennais §. 192. Theophilanthropen, S. Simonisten, französische Philosophie §. 193. 484

Gegensatz der Kirchen als verschiedener Formen des christlichen Lebens §. 194. Art der Läuterung §. 195. Neuestes Judenthum, Mendelssohn, Salvador §. 196. 495

Zweiter Theil.

Specielle Dogmengeschichte.

Erster Artikel. Vom Evangelium und vom Glauben. §. 1-32 5

Religion in ihrer Entwickelung §. 1. Christliche Religion §. 2. Evangelium §. 3. Christenthum als Dogma und Kirche §. 4. Christenthum als Leben §. 5. Evang. als geistige Macht zur Gründung des göttlichen Reichs §. 6. Mystik §. 7. Biblisches Christenthum §. 8. Philosophisches Christenthum §. 9. Reich Gottes §. 10. Glaube, Offenbarung, Wunder, heil. Schrift in vorchristlicher Bedeutung §. 11. Glaube §. 12. Offenbarung §. 13 f. Glaubensgeheimniss und Verhältniss zur Vernunft §. 15. Wunder §. 16 f. Weissagung §. 18. Schriftkanon §. 19. Inspiration §. 20-23. Schriftauctorität §. 24. Tradition §. 25 f. Allgemeine Geltung derselben. Symbolische Schriften §. 27. Gebrauch der heil. Schrift in der Gemeinde §. 28. Dogmatischer Gebrauch §. 29. Accommodation §. 30. Locales und Fundamentales §. 31. Vervollkommnung der Schriftlehre, Perfectibilität §. 32.

Zweiter Artikel. Von Gott. §. 33-48 . 81

Namen §. 33. Pantheismus §. 34. Begründung des Gottesglaubens §. 35. Beweise für das Dasein Gottes §. 36. Eigenschaf-

Seite

ten Gottes §. 37-43. Schöpfung und Vorsehung §. 44. Schöpfung §. 45 f. Vorsehung §. 47. Verhältniss zur Willensfreiheit und zum Bösen. Theodice §. 48.

Dritter Artikel. Von Vater, Sohn und Geist. §. 49-77 115

Ausdruck der Idee vom Gottesreiche §. 49. Speculative Triadenlehren des Alterthums §. 50. Trinitätslehre des Platonismus §. 51.

1) Das Allgemeine der Trinitätslehre 118

Taufformel, Doxologie'n, älteste Glaubensregeln §. 52. Subordinatianismus, persönlicher und realer, Sabellianismus §. 53. Athanasianische Formeln §. 54. Philosophische Begründung bis zur Reformation §. 55. Tritheismus, Tetradismus §. 56. Antitrinitarismus. Servet. Theosophische Deutung: Weigel, Böhme. Biblische Milderung §. 57. Philosophische Deutung seit Kant. §. 58.

2) Specielle Geschichte der Trinitätslehre . . . 140

a) Vom Vater §. 59. *b*) Vom Sohne. Ursprüngliche ideale Auffassung Christi. Artemonismus §. 60. Schwankender Ausdruck bis Mitte des 2. Jahrh. §. 61. Christus als persönliche Erscheinung der Gottheit §. 62. Logoslehre der Apologeten, der Alexandriner §. 63. Fortbildung zum Athanasianismus §. 64. Socinianische Apotheose. Spinoza's idealer Sohn Gottes. Herrnhutischer Gottmensch, neueste Auffassungen dieser Idee §. 65. Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen. Uebernatürliche Geburt, Sündlosigkeit §. 66 f. Art und Folge der Vereinigung §. 68. Nestorianische und alexandrinische Ansicht §. 69. Entwickelung durch Joh. Damascenus §. 70. Scholastische Auffassung §. 71. Lutherische *communicatio idiomatum*. Reformirte *alloeosis* §. 72. *c*) Vom heil. Geiste. Eigenthümlich christlicher Geist, prophetischer Geist des Judenthums, Weltseele des Heidenthums §. 73. Persönlichkeit §. 74. Als untergeordnet bis in's 4. Jahrh. §. 75. Kirchliche Gleichstellung, philosophische Deutung §. 76. Ausgang §. 77.

Vierter Artikel. Vom Geiste und vom Menschen. §. 78-94 189

***A.* Engel und Dämonen** 189

Geisterlehren des Orient §. 78. Geisterreich §. 79. Kirchliche Engellehre §. 80 f. Lehre vom Satan und den Dämonen §. 82 f.

***B.* Anthropologie** 220

Würde des Menschen, Geschichte der Menschheit §. 84. Art und Ursprung des Menschengeistes §. 85. Freiheit. Unsterblichkeit §. 86. Beweise der Unsterblichkeit §. 87. Verfall im Leben der Menschheit §. 88. Ebenbild Gottes §. 89. Augustinische Lehre von der Erbsünde §. 90. Das Böse in der menschlichen Natur statt der Erbsünde §. 91. Urzustand, Sündenfall §. 92. Zurechnung des Sündenfalls §. 93. Seit Augustin. Milderungen §. 94.

Seite

Fünfter Artikel. Vom christlichen Heile.
§. 95-134 257

1) Werk Christi 258

Auf die Menschheit beschränkt und nicht blos Lehre §. 96. Der Gottmensch schon durch sein Dasein versöhnend als Mittler §. 97. Leben Christi als Beispiel, als repräsentirendes Ideal und stellvertretende Gesetzeserfüllung §. 98. Tod Christi §. 99. Als Symbol und als Sieg über die Dämonen §. 100. Ueberwältigung oder Täuschung des Satan §. 101. Sühnopfer §. 102. Genugthuungslehre des Anselmus §. 103. Thomistische, Scotistische, mystische Auffassung §. 104. Protestantische Auffassung und Bestreitung. Schwenkfeld. H. Grotius §. 105. Orthodoxe Auffassung, rationalistische Bestreitung, philosophische Deutung §. 106. Verhältniss zur Auferstehung §. 107. Auferstehung und Himmelfahrt §. 108. Höllenfahrt §. 109.

2) Aneignung des Werkes Christi 285

Rechtfertigung durch den Glauben. Nothwendigkeit der Werke. Gesetz und Evangelium §. 110. Gnade §. 111. Prädestination §. 112. Gnadenmittel §. 113. Sacramente §. 114. Busse, Ehe, Ordination, letzte Oelung §. 115. Taufe §. 116. Taufformel. Exorcismus §. 117. Wiedertaufe, Kindertaufe §. 118. Abendmahl, in der ältesten Kirche §. 119. Kleinasiatische, alexandrinische, africanische, populäre Vorstellung §. 120. Als Opfer §. 121. Wandelung. Transsubstantiation. Impanation §. 122. Protestantisches Dogma §. 123. Missbräuche, Kelchentziehung §. 124.

3) Vollendung des Werkes Christi 352

a) Irdische in der Kirche 352

Katholische und evangelische Kirche §. 126. Prädicate: einig, heilig, allgemein, alleinseligmachend, untrüglich; sichtbare und unsichtbare Kirche §. 127. Geistlicher Stand. Kirche und Staat §. 128.

b) Jenseitige. (Eschatologie) 367

Messianische Rückkehr §. 129. Auferstehung §. 130. Zwischenzustände, Schattenreich, Seelenschlaf. Zustand vor dem Weltgericht, nach dem griechischen Dogma §. 131. Fegfeuer §. 132. Weltgericht. Seligkeit. Ewigkeit der Höllenstrafen. Alexandrinische ἀποκατάστασις §. 133. Chiliasmus, Wiederbringung aller Dinge §. 134.

Compendium

der

Dogmengeschichte

von

Dr. **L. F. O. Baumgarten-Crusius.**

Zweite Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Specielle Dogmengeschichte.

Erster Artikel. [a])

Vom Evangelium und vom Glauben.

§. 1.

Wo die Religion (die eigentliche Religion, von der Idololatrie in allen ihren Formen wohl zu unterscheiden) eine freie, lebendige Entwickelung findet, im Leben der Einzelnen, in der Gesellschaft und in den Völkern; da tritt sie aus der Unmittelbarkeit, d. i. aus dem frommen Gefühle und der frommen That, in das Streben ein sich ihrer bewusst zu werden; sie schlägt dabei leicht in das Aeusserliche, Objective, um; je nach dem Charakter der Menschen, in denen sie sich entwickelt, werden Begriffe und Dogmen oder Cultus in ihr zur Hauptsache und für ihr Eigentliches, Wesentliches angesehen; sie zerstreut sich hierbei über Gegensätze, zerfällt in Schwankungen, Systeme und Parteien. Aber sie vermag sich wieder zu sammeln im Leben oder in Gedanken: und in ihrer Vollendung wird sie sich ihrer, als eines Zustandes, einer Vollkommenheit des ganzen Menschenlebens bewusst.

---

a) Einige haben das Meiste aus diesem Artikel für ungeeignet gehalten, in der Dogmengeschichte behandelt zu werden. Zu den Dogmen gehört nun Vieles hiervon gewiss nicht: aber die verschiedene Auffassung desselben giebt die Grundlage von den Hauptdifferenzen ab, welche durch die Dogmengeschichte hindurchgehen. Gewiss die älteste kirchliche Schrift, welche diese Artikel eigens behandelt, ist Cyrill von Alex.: *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως κ. λατρείας* (17 BB.) Aubert. I.

Zur Geschichte der Religionsidee: Hegel Vorll. ü. d. Philos. d. Rel., Werke 11. 12. *B. Constant de la rél.* 1824—31 IV. (D. von Petri). Elwert ü. das Wesen der Rel., Tüb. Zeitschr. 835, 3.

§. 2.

Auch in der christlichen Anstalt, derjenigen unter den religiösen Stiftungen der Welt, welche allein ausschlüsslich und rein für die Religion gemacht worden ist, hat der religiöse Geist dieselben Epochen durchgegangen. Die Religion trat auch hier zuerst [1]) nur als Frömmigkeit auf, sie zog sich dann in Dogmatik und Kirchendienst hinein, sie kehrte in der Mystik und in der Religionslehre [2]) zu sich zurück: sie erkennt sich endlich, wo sie durchgebildet ist, als Sache des gesammten Lebens [3]).

1. Die Religion unterschied sich anfangs im Bewusstsein der Christen gar nicht vom Christenthum. Auch die Namen vertauschten sich: fromm und christlich bedeutete dasselbe. Es wurde bedeutend, und zwar nach mehr als Einer Seite, dass die fremden Namen, *religio* und *θρησκεία*, auf die christliche Frömmigkeit angewendet wurden [a]). Dann hat auf den späteren, mannichfachen Gebrauch des Namens, *religio* in der Kirche, bald die altrömische Bedeutung desselben eingewirkt, bald die jedesmalige kirchliche Denkart über das, was christliche Frömmigkeit sei. Doch hing die herrschende Ansicht von dem, was Religion sei, nicht immer mit dem Gebrauche zusammen, welchen man von dem Namen machte [b]).

---

a) Durch die Anwendung jener Worte des allgemeinen Sprachgebrauchs wurde vornehmlich Zweierlei möglich: dass man das Christenthum in engsten Zusammenhang mit einem allgemeinen Bedürfnisse in der menschlichen Natur brachte, und, dass man auch die nichtchristlichen Gottesverehrungen als Erscheinungen jenes Bedürfnisses, folglich, obschon weit untergeordneter, in dieselbe Allgemeinheit, dieselbe Kategorie mit dem Christenthum setzte.

b) *Θρησκεία* (zuerst bei Justinus M., in den Clementinen 7, 8. 9, 8. 19 u. and.) und *religio* (von Tertullianus an) wurde zuerst ganz nur in äusserlicher Bedeutung gebraucht, von Anstalten, Gottesverehrungen, der christlichen vorzugsweise. (Bei Tert. apol. 26 *religiositas* von der Frömmigkeit, hier des Römischen Volks). Aber bei Lactantius wird *rel.* in der altrömischen Bed. genommen (Nitzsch ü. den Rel.begriff der Alten. 832) als Sache des Lebens, und so von *sapientia* unterschieden (I. D. 4, 4 — *intelligi, quod est sapientiae, honorari, quod est religionis — alterum est in sensu, alterum in actu*, Erkenntniss — Leben), wiewohl auch bei ihm jener äusserliche Begriff oft vorkommt, wie wenn er von der *religio sancta*, *rel. Dei*, den heidnischen Gottesverehrungen gegenüber, spricht. In den Stellen des Isidorus Hisp. (Origg. 8, 2. — Differentt. 486), wo die Religion, als Gottesverehrung, sich in Glaube, Hoffnung und Liebe vollenden soll, findet auch die praktische Bedeutung Statt.

Auch noch in der scholastischen Sprache hat sich diese Bedeu-

2. Die allgemeine Religionslehre (Religionsphilosophie), seit Kant aus natürlicher Theologie zur Wissenschaft von der Religion geworden, vollzieht sich natürlicherweise in drei Fragen[c]): über das Wesen, über Sitz und Ursprung und über die Stelle der Religion im Gemüth und im Leben der Menschen. Beim Wesen der Religion war die Frage, ob sie Begriff und Lehre oder Leben sei? beim Sitz und Ursprung die, ob sie in Erkenntniss, Willen oder Gefühl beruhe? und, worin sie zuerst erscheine, ob im Selbstbewusstsein, Gedanken, oder im Gewissen, Sehnsucht, Liebe, oder im Fühlen, Anschauen, oder wie man es sonst nennen mochte[d]). Es gab hier

---

tung des Wortes, *religio,* erhalten (Thom. Summ. 2, 2, 81, und bei Alexander Hal. und Albert wird sie zur Gerechtigkeit gerechnet). An die Stelle der *sapientia* des Lactantius trat *theologia.* Auch in der kirchlichen Sprache des Mittelalters, indem sie (in älterer Zeit Salvianus allein) jenes Wort und seinen Plural von Mönchsleben und den Mönchsorden, als dem Höchsten des religiösen Lebens, gebrauchte. Dagegen z. B. bei Lucifer die unbedingt theoretische Bedeutung herrscht, eben, wie er das Christenthum ansahe. Und von dieser ist selbst Etwas auf Augustinus übergegangen: bei welchem diese Bedeutung vorherrscht (vgl. *de vera religione,* und wo er *rel.* und *pietas* unterscheidet *de pecc. mer. et rem.* 2, 2: *rel. qua imbuti sumus, pietas, qua Deum colimus:* anders aber C. D. 10, 1. 4, wo es mit *pietas* abwechselt). Die Idee der Rel. ist bei ihm eine weit lebendigere.

c) D. Hume legte diese verschiedenen Fragen zum Theile auseinander in der natürlichen Geschichte der Rel. und in den Gesprächen über die nat. Religion (allg. DG. S. 453). In alter Zeit haben die beiden ersten, die über das Wesen und die über den Sitz der Religion, bei Keinem mehr Erwägung gefunden als bei Augustinus in den Confessionen (*Confess. I,* 1: *da mihi scire et intelligere, utrum sit prius, invocare te an laudare te, et, si scire te prius sit an invocare?* Ob Religion, Leben sei oder Vorstellung, und ob Begriff oder Gefühl das Ursprüngliche in dieser?)

Diese Fragen sind übrigens oft ineinander geflossen, vornehmlich die über Wesen und über Sitz und Ursprung der Religion; und wiederum die über Sitz und Ursprung: diese z. B. wenn man den Gefühlsgrund der Rel. erörterte.

d) Die fromme Sprache alter Zeiten, ja auch die philosophische, und diese bis auf uns herab, hat diese Begriffe selten genauer geschieden. Das Gefühl (unten wird von ihm in Beziehung auf Offenbarung die Rede sein) ist hier bald als unmittelbare Wahrnehmung im Gemüth, bald als subjective Erregung, entweder im Leben oder durch eine Vorstellung, in Betracht gekommen. Für das Erstere haben die Clementinen, 4, 11, das Wort *πρόληψις*, die Recognitt. 5, 22 *naturalis motus* der *ratio* entgegengesetzt. Des Augustinus *per interiora Deum quaerere*, und *teipso interior,* in Ps. 74, gehört hierher. Hilar. *de trin.* 1, 7 setzt *intelligere* und *sentire* sich entgegen. Das Zweite giebt uns Apelles (vgl. allg. DG. 51. 468) in seinem *κινεῖσθαι μόνον.* Auch Gregor von Nyssa gebraucht oft (wie c. Eun. 1. p. 6): *διάνοια εὐσεβῶς*

überall auch extreme Richtungen in alter und neuer Zeit[e]). Die Stellung der Religion war in früheren Zeiten durch die herrschende Denkart anerkannt, geheiligt: Religion war das Höchste im Leben, jedoch hat es immer auch eine indifferentistische und eine hypergnostische Denkart in dem Geiste der Zeiten gegeben. In vielen Denkarten und Systemen neuerer Zeit zeigt sich eine zwiefache Unterordnung ihrer Stellung: die unter die sittliche Anlage[f]) (eine andere war es, in welcher man von jeher, auch in der Kirche, die Religion auf sittliche Grundlage baute[g])), und die speculative, die Unterordnung unter das Wissen, indem die Religion lediglich auf

---

κινουμένη. In die Mystik führte Gerson das *sentimentum* ein: im Pietismus wechselten Gefühl und „Gemüth" ab. (Im alexandrinischen *θεία αἰσθησις* nach Plato und Phil. 1, 9. Hebr. 1, 14. Or. Cels. 1, 48. 7, 34. *princc.* 4, 37. *divinus sensus*, lag mehr: übersinnliche Wahrnehmung: im altlat. kirchlichen *sensus*, wie Lact. ob. a. O., weniger). — Bewusstsein Gottes Tert. c. Marc. 1, 10. *de an.* 41 — etwas Anderes als: Religion im Selbstbewusstsein liegend — und dieses wieder entweder pantheistisch oder wie von Jacobi u. A. gefasst. — Sehnsucht — Fenelon's berühmtes, nach Ps. 118, 20: *concupivit anima mea desiderare* und (nach Dan. 10, 11. 19) *vir desideriorum* er selbst. — Anschauung, *intuitus mentis Orig. hom.* in Lev. 13, 1. Vieles Andere zu übergehen.

e) Eine extrem theoretische Auffassung des Religionsbegriffes lag allerdings in der Lehre des Eunomius, indem er neben der Behauptung von der Erkennbarkeit des Göttlichen, aussprach, dass das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* nur in dem Gedanken bestehe (*κυροῦσθαι τῇ δογμάτων ἀκριβείᾳ, ἐν μόνοις δόγμασιν εἶναι*) Greg. Nyss. or. 10. 278. Extrem praktisch: in der alten Kirche die *γνωσιμάχοι* des Joh. Damascen. *haeres.* 88 (*καλαὶ πράξεις — μηδὲν γνωστικῆς πραγματείας πολυπραγμονεῖν*), Rhetorianer Philastr. 91 (das. Fabric., vgl. Ullmann Nicetas 52 ff.). Aber die alte und neue Scholastik und Mystik bewegt sich ja ganz und gar in diesen Extremen.

f) Gegen die Kantische, einseitig sittliche Behandlung der Rel., Schleiermacher's Reden über die Rel. (Vgl. Rosenkranz Kritik der Schleierm. Glaubenslehre S. 16). — Der Socinianismus und Arminianismus zum Theil, dann der Deismus war vorangegangen.

g) Wie in dem bekannten bei Greg. Naz. or. 20, 12: *διὰ πολιτείας ἄνελθε — πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας*.

Auch das vielgebrauchte Pascal'sche: die göttlichen Dinge müsse man lieben, um sie zu erkennen, geht auf den Gedanken aus, dass die Rel. im heiligen Sinne werde und gedeihe. Es ist ein altkirchliches Wort, aus 1 Kor. 8, 2 f. hervorgegangen: zuerst bei Augustin, *mor. eccl. cath.* 47: — *ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus.* Dann z. B. *Bernard. serm. in Cant.* 8 —: *nequaquam pater plene cognoscitur, nisi eum perfecte diligitur*, und der dem Hildebert beigelegte *tractatus th.* 21: *tantum Deus cognoscitur quantum diligitur.* Nur der, mehr sinnreiche als wahre, Gegensatz b. Pascal, von den weltlichen Dingen, gehört diesem eigen.

das Gebiet der Vorstellung (so bei Hegel selbst), oder des Gefühls, oder der Phantasie, oder wie bei den Jüngeren aus dieser Schule, aller dieser zugleich[h]) versetzt wurde. Dem moralisch-einseitigen Begriffe der Religion hat sich, neben der wahren Idee der Religion, oftmals auch eine dichterische Auffassung derselben entgegengestellt[i]).

3. Der kirchlich-dogmatischen Beschränkung des Religionsbegriffes setzte sich vormals schon oft ein unbefangener, frommer Sinn Vieler entgegen[k]). In unserer Zeit hat sich die Wissenschaft, immer mehr und immer bestimmter, jener vollen Idee der Religion bemächtigt, dass sie dem gesammten Leben angehöre, das ganze Leben umfasse.

§. 3.

Aber auch das Evangelium hat ganz dieselbe Entwickelung gehabt, weil es ja eben die vollkommene und reine Darstellung der Religion ist. Die frühesten Erklärungen über das was es sei, gehen alle darauf, und sprechen es in mannichfachen Formen aus: es sei Nichts als frommes Leben. Aber solche Erklärungen geschahen nur zufällig[a]), denn man hatte noch kein Bedürfniss,

---

h) Dieser jüngste Theil der specul. Schule hat auch den Begriff der Religion alles intelligirenden Inhalts entkleidet, und ihn mit jener extrem-praktischen Ansicht lediglich auf das Leben bezogen. So schon Spinoza, tr. th. 13: Rel. sei *obedire Deo*, auch die materialistische Partei der früheren Naturphilosophie, wie B. H. Blasche.

i) Der poetische Begriff von Religion in der romantischen Schule — Fr. Schlegel, Novalis — und in den theologischen Romanen J. A. Fessler's (dess. Ansichten über Rel. u. Kirchenthum. Berl. 805. III.) „Erhöhung, Schwung, Begeisterung des inneren Lebens, selbst auf sinnlichem Gebiet."

k) Rousseau — Spalding (Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Berl. 806. 4. A.) Herder über Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche (1798) Chr. Schr. 3. u. A.

a) Den Erklärungen der Apologeten über das Christenthum lag nur das Interesse zum Grunde, das Christenthum von seiner bürgerlich ungefährlichen Seite darzustellen („die Christen *χρηστοί*" Just. M. apol. I. 4. Tertull. apol. 3. Lact. I. D. 4, 7). In der heidnischen Ansicht der Sache (das Mildeste war, sie als eine Hetärie anzusehen: Plin. 10, 97) zeigt sich doch, wie ihr Lebenscharakter wahrnehmbar gewesen sei.

Jene Erklärungen stellten sich zugleich den gnostischen Speculationen (*ὅλων ἐπίγνωσις* der chr. Endzweck, nach Theodoret) und dem ebionitischen Gesetzesdienste entgegen. Die ausschlüssliche Lehransicht vom Christenthum zeigt sich in der altkirchl. Apologetik grade bei den wenigst Kirchlichen, Lactantius (I. D. 4, 13: *summus Deus cum religionem suam transferre voluisset, doctorem iustitiae misit — ut novis cultoribus novam legem daret*) und Arnobius.

über Wesen und Bedeutung des Evangelium zu reflectiren, und hielt sich lediglich an seine Kraft, seinen Segen; auch ging allerdings die erste Christenheit von dem Gedanken aus, dass das Christenthum nur eine kurze, geistig-sittliche Vorbereitung sei auf eine Weltkatastrophe, oder auf die neue grosse Zeit des Himmels auf Erden: jenes mehr in der heidnischen, dieses mehr in der judaisirenden Ansicht[b]).

§. 4.

Indem sich aber das Christenthum mehr und mehr befestigte, indem es eben hiermit äusserlicher wurde, bildete es sich als Dogma und als Kirche aus. Als Dogma in den zwei Richtungen (vgl. bibl. Vorber. zur DG. § 20): dass sich die Ideen, welche in ihm lagen, und in denen es zuerst hervorgetreten war, begriffsmässig entwickelten, und, dass es sich als eine neue geistige Macht in der Welt, in alle Sphären und Richtungen des Menschengeistes, welche vor ihm lagen, hineinsenkte, sie in sich aufnahm, um sie zu durchdringen. Eben aber, weil es geistige Macht war, wurde es nach der anderen Seite hin nicht blos Cultus, sondern Kirche[a]). Vom Anfange an bildete sich die kirchliche Richtung mehr in der abendländischen, besonders der römischen, die dogmatische mehr in der griechischen Theologie aus, und, wenn gleich das Mittelalter vorzugsweise im Abendlande die speculative und dogmatische Entwickelung der christlichen Lehre gefördert hat, so blieb doch bis zur Reformation das kirchliche Interesse stets vorherrschender.

§. 5.

Aber der religiöse Geist des Evangelium hat die Vorstellung niemals unbedingt auffassen lassen: dass das Christenthum Lehre sei. Es zeigt sich vielmehr durch alle christliche Zeiten hin[a]), und nicht blos gegenüber

---

b) Unten in der Eschatologie.

a) Die Idee der Kirche gehört unbedingt allein dem Christenthum an (auch keine jüdische Kirche hat es gegeben). Die praktische Seite aller alten Religionen war nur Cultus.

a) Das Christenthum, Sache und Anstalt des Lebens (allg. DG. S. 115) Iren. in den *διαλέξεις* Frgm. 343 Massu.: *τὸ ἔργον τοῦ χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλό ἐστιν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν.* Alex. Lycop. c. Man. c. I: *ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία ἁπλῆ — ἐπὶ τὴν τοῦ ἤθους κατασκευὴν τὴν πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται* u. s. w. Euseb. H. E. I, 4.

der dogmatischen Auffassung des Christenthums, sondern selbst innerhalb derselben, und nicht blos in einzelnen Erklärungen, sondern als bleibender Hintergrund[b]), die Ueberzeugung und das Bekenntniss, dass die eigentliche Bestimmung der christlichen Sache im Leben liege.

§. 6.

Doch nun auch für das Christenthum traten in seinen kirchlichen und dogmatischen Zeiten oftmals Epochen und Momente jener zwiefachen Besinnung ein, welche wir in der Geschichte der Religion nachgewiesen haben: bei ihm kam noch Eines hinzu, da es ja einen geschichtlichen Boden hatte. Die christlichen Geister strebten zu der Ursprünglichkeit des Evangelium zurück in der Mystik, im biblischen Christenthum und in der christlichen Philosophie. Ist dieses nun gleich durch alle Jahrhunderte geschehen; so doch zusammengefasst und so, dass es der christliche Geist der Zeiten geworden ist, in den zwei letzten Perioden, welche die allgemeine Dogmengeschichte dargestellt hat[1]). Das geistige Ziel jener Entwickelung ist die Erkenntniss des Evangelium als geistiger Macht für die Gründung des göttlichen Reichs[2]).

1. Die Frage: was das Christenthum sei? ist in verschiedenem Sinne bei den Deisten[a]) und in der Zeit der Läuterung aufgeworfen worden. Jene hatten bei der Frage immer einen feindseligen Grund: die Meinung, dass das Chr., gegenwärtig zwar eine Realität, ja eine Macht, ursprünglich entweder etwas Zeitliches und Dürftiges, oder auch lediglich eine äusserliche, weltliche Sache gewesen sei. Dieses Zweite war es

---

Die zwei Schriften Gregor's von Nyssa, *τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα* — und *περὶ τελειότητος* Opp. I. 966 ss. Cyrill. Alex. ob. erw. Schrift II. p. 75: *ἡ εὐαγγελικὴ πολιτεία ὁλοτρόπως ὥσπερ ἀφιεροῦσα τῷ θεῷ τοὺς χριστοῦ γεγονότας* u. A. Nicht im Sinne der manichäischen Gesammtheit Faustus b. Aug. c. F. 5, 1: „*nisi forte nescis quid sit quod evangelium dicitur. Est nihil aliud nisi praedicatio et mandatum Christi etc.*“ wobei freilich das Christenthum einseitig moralisch gefasst wird, wie es immer bei einem solchen Gegensatze gegen Kirche und Dogma geschehen ist.

b) Wie in der katholischen Idee der Bestimmung der Christen für die Kirche, und in der protestantischen, dass das Christenthum wesentlich in der Erlösung bestehe. (Melanchthon Apol. 79: *quid est notitia Christi nisi nosse beneficia Christi.*)

a) Vgl. von Thom. Chubb allg. DG. 429. G. V. Lechler Gesch. des engl. Deismus 841. S. 443 — 58.

auch, was man mit der Bezeichnung vom Plan Jesu meinte, dieser, unter uns später zu Ehren gekommenen, Bezeichnung. Unter uns geht diese Frage aus jener Besinnung des kirchlichen Geistes, aus seinem Zurückstreben zum Ursprünglichen hervor [b]).

2. Die zwei Gedanken, in denen sich die freiere und reinere Vorstellung vom Wesen des Christenthums unter uns am öftersten ausgesprochen hat, das Chr. sei ein Geist, und, es sei die Predigt vom Reiche Gottes: sind in der, hier oben gegebenen, der vollen urchristlichen Idee, zusammenzufassen.

§. 7.

Die Mystik, die Eine von jenen Gegenstrebungen gegen die unbedingte Herrschaft des Dogma, wie gegen den nur äusserlich kirchlichen Sinn, hat sich durch die christlichen Zeiten hin [1]), bald praktisch, bald speculativ, dann verschieden nach dem Vorherrschen des Einen der beiden Momente aller Mystik vor dem anderen (allg. DG. § 99) [2]); verschieden endlich auch in den früheren Zeiten und in den zwei letzten Perioden, dargestellt [3]). Das Verhältniss der Mystik zum kirchlichen Dogma war verschieden nach der Entschiedenheit, wie sie hereintrat [4]).

[a]) 1. In dem eigentlichen Heidenthum, als der Herrschaft

---

b) Neuere über Wesen und Bedeutung des Christenthums sind aufgeführt worden: Grundz. der bibl. Th. S. 46. Von den verschiedensten Standpuncten aus hat es ein tieferer Sinn immer gefunden. Neben Luther *Leibnit. Opp. V.* 142: *Constat, primarium Christi seopum fuisse potius, inspirare voluntatis sanctitatem, quam intelleetui immittere notiones veritatum areanarum:* und so die Zeugnisse aller Jahrhunderte. Im Ausland neuerlich: *Ed. Diodati essai sur le christianisme. Gen.* 830. *F. Bruch études philos. sur le christianisme. I. Par.* 839.

Th. Schwarz versch. Ansichten des Christenthums. Brl. 829.

Rückkehr zum feindseligen Sinne jener Frage (abgesehen vom modernen philosophischen Judenthum) z. B. bei Feuerbach im B. vom Wesen des Christenthums.

a) Die Geschichte der christlichen Mystik: allg. DG. unter Anderem S. 257—59, 272—79, 407—11, 478—80. Neben G. Arnold's Leistungen (*hist. th. mystieae* 700 u. in deutscher Sprache, wie in s. K. und K.gesch.) machen sich aus älterer Zeit, wenigstens in materieller Hinsicht, für Geschichte der Mystik bemerklich: die Anhänge zur *Théologie réelle* (oben S. 275) und P. Poiret ob. erw. *bibliotheea mystica* (1798). Dann aber Görres oftmals erw. Werk, dazu Ad. Helfferich (d. christl. Mystik, Hamb. 842. bis jetzt II.) und H. Martensen (Meister Eckart. Hamb. 842): vgl. Ullmann Reformatoren vor der Ref. II. 18 ff. 202 ff.: auch in der verdienstlichsten Weise die Monographie'n von

des Weltlichen und der sinnlichen Persönlichkeit, konnte es nicht zur Mystik kommen. Denn dieser liegt wesentlich ein Zug zum Uebersinnlichen zum Grunde. Wiederum gehen die Religionen des tieferen Orients über alle Mystik hinaus zur Unpersönlichkeit, als dem Wesen und Ziele der Religion. Auch das gemeine Judenthum, so wie der Islam, sind unfähig für die Mystik, weil sie auf dem Gedanken beruhen, dass der Mensch durchaus willenslos der göttlichen Macht unterworfen sei, weil sich ihnen also die Vorstellung von freier Hingabe des Lebens an die Gottheit verschliesst. Ist also diesen Religionen die Mystik näher getreten, so ist es durch Einflüsse aus der Fremde, unter fortwährenden Widersprüchen aus ihnen selbst heraus, geschehen. Die christliche Welt allein trug die Möglichkeit der Mystik in sich; indem sie zugleich die Idee der Freiheit hat und die Aufforderung zur Hingabe des Geistes und Lebens an die Gottheit: und in ihr allein giebt es also eine Geschichte der Mystik.

2. Die praktische Mystik der christlichen Kirche hat ihre Wurzeln im Mönchsleben. Den frühesten und bleibend vorherrschenden Ausdruck der speculativen Mystik gab Dionysius Areopagita; durch ihn allein erhielt die Mystik auch ihren Namen [b]), und in ihm erhielt der kirchliche Platonismus einen Zusammenhang mit der Mystik.

Neander, H. Schmid, Engelhardt, Liebner, C. Schmidt, welche bei den Einzelnen oben genannt sind. (Dazu C. Schmidt, Johannes Tauler. Hamb. 841.) Die ältere Geschichtsauffassung der Mystik war befangen, zu Gunst oder zu Ungunst: die Mystik entweder, als christliche Frömmigkeit, innerliches Leben überhaupt, oder von der anderen Seite als ein aus der Fremde (dem Platonismus) herangebildetes Erzeugniss angesehen. Die wissenschaftliche Auffassung neuerer Zeit beschränkte sich oft, bald rationalistisch, indem sie die M. auf jeden Glauben an göttliche Erregung deutete, bald durch die populäre Vorstellung, in welcher M. das Vorherrschen des Gefühlslebens bedeutet. Zu materiell fasste Görres die M. auf, indem er unter ihr nur die extremen Erscheinungen der Ekstase u. s. w. verstand, in ihrem Zusammenhange mit der Speculation und als Ahndung der speculativen Ideen (von Einheit, Einswerden mit Gott, und Verwirklichung der Gottheit), Helfferich und Martensen.

Das Aelteste zum Begriffe der Mystik: Leibnitz (über die wahre *th. myst.*), Guhrauer L. d. Schrr. I, 410 ff. „dem Unwesen absagen, und dem Selbstwesen anhangen.“ Unter and. Neueren Theremin, Abendstunden, 1, 103 ff. (von dem Wesen der mystischen Theologie).

b) Der Gegensatz des *μυστικόν* und *γνωστικόν* gehört dem späteren atheniensischen Platonismus an: er findet sich auch bei Proklus (Th. pl. 1, 25: *δεῖ οὐ γνωστικῶς — τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς καὶ μύσαντας* (und auch er, und dieses ganze Halten über die

Die Hingabe des Lebens an Gott oder die Rückkehr zu Gott, eigentlich die Idee aller Religion, überspannt sich in der Mystik zum Aufgeben der Persönlichkeit, um in Gott zu leben. Hier herrscht nun eben bald das negative Moment (Passivität), bald das positive vor (Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott). Ueberblicken wir die mystischen Erscheinungen der allgemeinen Dogmengeschichte, so stellen in der Epoche des eigentlichen Hervortretens der Mystik in der Kirche, Bernhard von Clairvaux die praktische, Hugo und Richard von St. Victor die speculative dar: Bonaventura und Gerson folgen Jenen nach, dieser mehr mit philosophischer, obwohl abgeschwächter, jener mehr mit asketischer Auffassung. Die speculative Mystik in der areopagitischen Form stellen diejenigen Scholastiker des 13. Jahrh. dar, welche zugleich Mystiker waren, später Dionysius der Karthäuser: Ruysbroek schlägt in die orientalische Selbstvernichtung über. Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, zum Theile speculativ (bisweilen auch wohl, wie Eckart, in Pantheismus und Unkirchlichkeit übergehend), zum Theile praktisch: wobei bald wieder das negative Moment (Tauler), bald das positive, als Liebe Gottes (Suso) hervortritt. Die asketische Richtung geht in dieser altdeutschen Mystik allmälig in die sittliche über (deutsche Theologie). Die Mystik der griechischen Kirche theilt sich zwischen areopagitischer Form (Maximus) und reiner platonischer (Hesychasten): sie ist übrigens einförmiger als die der lateinischen, und blieb immer wesentlich Mönchssache.

3. Die Mystik der protestantisch-Lutherischen Kirche nahm als speculative, an der Stelle der areopagitischen Auffassung die Theosophie[c]) an, welche zu jener in demselben Verhältnisse stand wie Gnosis zum Platonismus, aber in ihren vornehmsten Vertretern einen materialistischen Zug erhielt, welchen jene nicht gehabt hatte (Paracelsus, Weigel, Böhm): die praktische schlug oft in einen revolutionären Charakter um (vornehmlich in den protestantischen Secten beim Ausgange des 17. Jahrhunderts). Der Pietismus hat sein Wesen in der Vereinigung von Mystik mit den beiden Hauptdogmen der pro-

---

Verborgenheit, Transcendenz der Gottheit, deutet auf einen Einfluss des Christlichen hin. Der frühere Neuplatonismus, wiewohl er auch nur den passiven Weg weiss, spricht doch geflissentlicher von dem Wege des Strebens zum Göttlichen in der Vereinfachung.

c) Der Name trat als Verstärkung der *θεολογία* zuerst in Porphyrius Schule herein.

test. Kirche, Erbsünde und Versöhnung (allg. DG. S. 352). In der katholischen Kirche wurde die praktische Mystik zu einem innerlichen Befriedigungsmittel in der Aeusserlichkeit und unter den Schroffheiten der Kirche: ihre Blüthe war wieder die Mystik der Liebe Gottes bei Franz von Sales und Fenelon, von der Sinnlichkeit Suso's entkleidet, und wiederum mehr negativ gefasst, als in der Mystik des 12. Jahrhunderts[d]). Hiergegen wurde von der jesuitischen Partei die areopagitische Mystik mit grosser Geflissenheit erneut. In den poetischen Ausbildungen der Mystik bei Fr. von Spee und Angelus Silesius, legen sich sehr verschiedene Richtungen und Zustände des Geistes und Gemüths dar[e]). Seitdem die theosophische Mystik den Weg in die katholische Kirche des Auslands gefunden hatte, eignete sie sich einen mehr praktischen (kabbalistischen) Charakter an[f]). Die Mystik neuerer und neuester Zeiten, falls man sie mit jenen Erscheinungen alter Zeiten zusammenstellen wollte, beruht, umgekehrt als vormals, in der Vertheidigung des Bestehenden gegen die kirchlichen Neuerungen.

4. Das Verhältniss der Mystik zum Dogma war bald das, neben sich stehen zu lassen, bald schlug es in geistige, innerliche, bald in speculative Deutung desselben um[g]).

§. 8.

Auch im Bestreben um ein biblisches Christenthum hat sich der Geist der Kirche oftmals vom bestehenden Dogmatisch-Kirchlichen abgewendet[1]). Ein biblisches Christenthum hat man dann bald nur reformatorisch gefordert, bald ein solches darzustellen gesucht, und zwar beides entweder mit vorherrschender Hinsicht darauf, dass jenes nur einfacher sei als das kirchliche, oder darauf, dass es von anderem Sinn und Inhalt sei als dieses[2]). Aber die neue Theologie richtete diesen kritischen Prozess gegen das Urchristenthum

---

d) Das heisst, mehr als Entsagung (*Fénélon max. des saints* 5. *sainte indifférence*, höher stehend als die heil. Resignation), denn als Verlangen.

e) Bei jenem treibt ein kindlich liebevolles Gemüth ein keusches Spiel mit „der Gespons Jesu", bei diesem täuscht sich der Pantheismus über sich selbst mit den poetischen Formen.

f) Grégoire ob. erw. W. II. 207 ff. and.

g) Für das erste steht Bernhard, für das zweite die deutsche Mystik des Mittelalters, für das dritte Joh. Erigena an der Spitze.

selbst, bis sich auch hier die Ausgleichung gefunden hat[3])[a]).

1. Von dem Forschen nach dem biblischen Christenthum sind die biblischen Studien zu unterscheiden, welche die biblische Begründung des kirchlichen Christenthums zum Endzwecke hatten: wenn gleich diese Studien niemals ganz ohne Opposition gegen das kirchlich Anerkannte bleiben konnten. In besonderen Untersuchungen haben sich solche Studien in der biblischen Theologie der Alexandriner[b]), in den Schriftauslegungen der Antiochener, wie in der früheren biblischen Theologie der Protestanten dargelegt.

2. Die Forderung, ein biblisches Christenthum zu suchen, sprachen die Vorläufer der Reformation, vor Allen aber bedeutend, D. Erasmus aus[c]). Die Reformatoren selbst begannen damit, sich um ein solches zu bemühen. Von der freien Bahn abgekommen, sollten die Protestanten vornehmlich durch die Arminianer auf sie zurückgeführt werden. Eigenthümlich versuchten dasselbe auch die Coccejaner, ja auch die Pietisten.

3. Seit den rationalistischen Entwickelungen neuerer Zeiten geschahe es, dass sich die biblische Theologie zur Kritik der Schrift und des Urchristenthums selbst wendete. Sie hat sich aber von dem Princip der Auflösung, welches in ihr von vorn herein herrschte, in der Wahrnehmung der tieferen Einheit in Idee und Geist der Schrift zurechtgefunden, um nur eine Scheidung des Eigentlichen und Wesentlichen in der Schriftlehre von dem, was es nicht ist, zu sein, dann aber die Rückkehr zu dem Ursprünglichen, zum Evangelium, aus späteren Formen und Fälschungen zu bewirken.

§. 9.

Das philosophische Christenthum[a]) kommt hier, wo von Bemühungen um den ursprünglichen Sinn des Evangelium die Rede ist, nur nach dem Begriffe in Betracht, in welchem sie in dem Evangelium eine philosophische Lehre voraussetzt, welche sie aus dem, ihr als

---

a) Die Ausführungen in der bevorstehenden neuen Ausarbeitung m. biblischen Theologie.

b) Die Hypotyposen des Clemens und Origenes.

c) Reformatorische bibl. Theol., Ullmann a. O. I. 35 f. II. 433 ff. and. K. Hagen, Deutschland's literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter (Erl. 841) I. 301 f.

a) Die verschiedenen Begriffe, welche man mit dem Namen, christliche Philosophie, verbunden hat, s. allg. DG. S. 465.

wahr geltenden, Vorstellungen entwickeln will [b]). Aber weit öfter ist die Philosophie für die Läuterung des Bestehenden, Kirchlichen als prüfende Auctorität, und hier selbst, um über das Ursprüngliche zu entscheiden, angewendet worden.

§. 10.

Die ursprüngliche, volle Idee des Evangelium, die vom Reiche Gottes, als von einem Ideal des Menschenlebens, ist erst allmälig, und dann vielfach unterbrochen, in das Bewusstsein der Kirche eingetreten. Anfangs durch die Scheu vor dem Chiliasmus zurückgedrängt, vielleicht auch durch die vor der manichäischen Missdeutung des göttlichen Reichs, und vor politischem Missverständnisse [1]), dann niedergehalten bald durch nur ausschliesslich jenseitige Auffassung des Evangelium, bald durch die dogmatisch-kirchliche Richtung: wurde sie auch in der Schriftauslegung meistens beschränkt gefasst [2]). Die Mystik wendete den Begriff des göttlichen Reichs auf einen idealen Zustand des inneren Lebens an. Die Sprache des lateinischen Mittelalters fasste das Reich Gottes als eine Gegenwart, aber gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kirche [3]). Nachdem die frühere rationalistische Theologie jene Idee noch nicht in ihrem vollen Sinne erkannt hatte, begriff neuerlich zuerst die Philosophie die Bedeutung derselben [4]): aber die reinere Anschauung des Urchristenthums hat sie als den Mittelpunkt des Evangelium erkannt.

1. [a]) Nur Augustinus hat das Gottesreich im Gegensatze zu den irdischen Reichen aufgefasst, als ein Ideal, in welches sich diese auflösen sollten [b]); aber damals war schon die Zeit dieser

---

b) Das Princip, mit welchem dieses in den speculativen Schulen unserer Zeit geschehen ist (von der jüngsten Entwickelung derselben verworfen), ist dargestellt worden, allg. DG. S. 473.

a) Das politische Missverständniss schon in der bekannten Erzählung des Hegesippus, Euseb. *H. E.* 3, 20: *ἐρωτηθέντας περὶ τοῦ Χρ. καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ — λόγον δοῦναι, ὡς — ἐπουράνιος καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει* — aber hier nur in jüdischer Art ausgeführt; so wie es Tertullianus thut, Marc. 4, 35: *in adventu regnum eius substantialiter revelabitur.*

b) Dieses in der Anlage des ganzen Werks, *de civitate Dei.* Im Einzelnen aber fasst er das Gottesreich öfters nicht als ein Ideal, sondern als die kirchliche Gegenwart. So 20, 9: *Ecclesia et nunc est*

Auflösung eingetreten, und es kam nur darauf an, die Rechtmässigkeit und das Wünschenswerthe derselben darzulegen.

Uebrigens schwebt ihm bei seinem Gottesstaate mehr der Platonische Staat als die urchristliche Idee vor[c]).

2. Durch den Sprachgebrauch der gesammten alten Kirche ist Gottesreich (und natürlich mehr noch Himmelreich)[d]) das jenseitige Leben (wie in der oft aufgeworfenen Frage: ob schon Moses vom Reiche der Himmel geredet habe?)[e]), das Geisterreich nach Sap. 10, 10 mit eingeschlossen[f]). Selten hat die Schriftauslegung eine Spur des wahren Begriffes gefunden[g]), oder sie hat dann den Begriff immer auf die schon bestehende Kirche bezogen. Näher dem evangelischen Begriffe sind diejenigen Ausdrücke, mit denen die altchristliche Zeit die höhere, ideale Kirche zu bezeichnen pflegte[h]).

3. Die Anwendung der Idee vom göttlichen Reiche auf das innere Leben in der mystischen Theologie ging aus der in ihr vorherrschenden Behandlungsweise der urchristlichen Begriffe überhaupt hervor[i]). Aber in jener Auffassung ging die biblische

---

regnum Christi regnumque coelorum — und nach einer falschen Worterklärung: *regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius* —.

c) Wie damals das Ideal des Gottesreiches dem bestehenden Staat entgegengestellt wurde, so haben es neuere Erörterungen oft dem Staate und der Kirche zugleich gethan.

d) Die Formeln wurden nicht unterschieden im altkirchlichen Gebrauche (spätere Lexikographen unterschieden, wie Zonaras, doch nicht der Idee nach — *οὐρανός* erklärt er von Engeln und Heiligen): nur war nach der herrschenden Deutung *βασιλ. τῶν οὐρανῶν* das gewöhnlichere. Pelagius (allg. DG. S. 179) gebrauchte natürlicherweise für seinen Begriff ausschliesslich das Wort *regnum coelorum*.

e) *Method. de resurr. c.* 13: *ἡ βασ. τ. θ., αἰώνιος ζωή* — und so fort. Die erwähnte Frage über Moses findet sich z. B. in *Photii Amphil.* b. *Mai. N. Coll. IX.* 357—61 erörtert.

Eine dritte Bedeutung der *βασ. τ. θ., τ. οὐρ.*, ist die von der Parusie Christi (Chrysost. Hom. 15 zu Matth. u. a.), eigentlich gehörte sie nur der Formel an *ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ*.

f) Eusebius v. Cäsarea *ζητήματα κ. λύσεις* bei Mai. N. Coll. I. p. 51: *οὐ τὴν ἔνθεον αὐτοῦ βασιλείαν ἐπιδείξων ἐλήλυθεν*. Hierher gehören auch die beiden Reiche, das irdische und das himmlische: *Clement. Hom.* 13, 8. 15, 7. *Recogn.* 1, 24. 5, 9. Geister-Sinnenwelt.

g) Stellen des Chrysostomus von dem Gottesreiche auf Erden (Beherrschtwerden der Menschen von Gott) vgl. bei Suicer unter *βασ.* Ueber das *ἐλθέτω ἡ βασ.* trennen sich die altkirchlichen Ausleger, indem sie bald ein innerliches, bald das himmlische Gottesreich verstehen. Origenes über die *λεγομένη β. τ. θ.*, Cels. 4, 1, 2. nach Matth. 21, 43.

h) Vgl. unten Art. von der Kirche.

i) Das äusserlich Gestiftete, Erschienene, Bestehende, Alles auf innerliche Zustände im Einzelnleben hinzudeuten.

Idee ganz und gar und insbesondere das ihr wesentliche Moment verloren, das, worauf sich freilich die Mystik überhaupt immer am wenigsten gerichtet hat: die Idee der Gemeinschaft für das geistigste Wirken und für die höchsten, menschlichen Güter.

Eher wurden die Protestanten und ihre Vorgänger zu der evangelischen Bedeutung des Namens hingeführt: doch weniger durch die h. Schrift, welche sie ja im Allgemeinen mit dem ganzen dogmatischen Ueberzuge der Kirche aufgenommen hatten, als durch den Gegensatz gegen das Gottesreich der Hierarchie (die sichtbare Kirche). In ihren Darstellungen der unsichtbaren Kirche finden sich Anklänge an die biblische Idee. Doch die vorzugsweise biblisch-fromme Richtung, späterhin im Pietismus[k]) mit eigenthümlicher Färbung dargestellt, kam dem Ideale am nächsten. Aber sie überspannte sich in fanatischen oder träumerischen Parteien[l]): und dadurch wurden die kirchlichen Protestanten wieder entfernt von jenem Ideal.

Die katholische Kirche hat übrigens auch ausser ihrer hierarchischen Ausbildung, schon durch ihre Richtung auf das Leben, oftmals, und früher als die neuere protestantische Theologie, die Idee des Reiches Gottes als höchstes christliches Princip aufgefasst, für volksmässige, wie für wissenschaftliche Darstellung[m]), aber eben nur im Zusammenhange mit der bestehenden Kirche.

Aber so erklärt auch Evagrius Pontikus (vgl. Socr. H. E. 3, 7. 4, 23) περὶ πρακτικῆς, das Mönchsleben heisst ihm so der γνωστικὴ gegenüber (*Coteler. monn. eccl. gr. III.* 68 *ss.*), die βασ. τ. θ. und τῶν οὐρ. von der Ruhe (ἀπάθεια) in der Betrachtung (γνῶσις) des Göttlichen.

Die Stelle, Luk. 17, 21 (wie bei Athanas. Λο. πρ. Ἑλλ. 31: ἔνδον ἔχων πίστιν καὶ τὴν βασιλ. τ. θ.), ist in der Mystik des Mittelalters bei Bernhard, (*de gr. et lib. arb. 4: necdum ex toto pervenit ad nos. Quotidie tamen paulatim adventat sensimque in dies suos terminos dilatat in his etc.*) Bonaventura, (*itin. c.* 6), dann bei Fenelon u. s. w. das bleibende Hauptwort. — In gleichem Sinne, in etwas kühnerem Ausdrucke, sagt Tauler in d. Sonntagspr.: „das Reich Gottes ist Gott selbst mit seinen himmlischen Schätzen."

k) Ph. J. Spener, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten. 693 (S. 27 — „dass also sein Reich — in dem Genuss der Güter des Evangelii, sobald er gekommen ist, angefangen hat; obwohl nachmal es erst recht vollkommen gegründet worden ist").

J. V. Andreä, die Christenburg. Zeitschr. f. hist. Th. 1836. 231 ff.

l) Dippel, Christenstadt auf Erden. 1700; Weg z. Frieden (Sammlung s. Schr.) 445 ff. In älteren Zeiten hatte sich dieser Missbrauch bei den Anabaptisten gefunden.

m) F. Brenner, freie Darst. der Theologie in der Idee des Himmelreichs. Bamb. 813. III.

4. Der ältere Rationalismus hielt mit Recht die Vorstellung vom Reiche des Messias für die Grundlage des Begriffs vom Reiche Gottes: aber er meinte, dieses jüdische Bild sei die einzige Basis seines Begriffs gewesen, und Christus und die Apostel hätten, anbequemenderweise, oder sie selbst, nur jenes Bild in seiner gemeinen Bedeutung wiederholt[n]); nicht aber dasselbe zur evangelischen Idee vergeistigt. Demnach galt es als blosse Zeitvorstellung, ohne dass man erwog, wie man hiermit dem Evangelium selbst seinen Boden, wie seine Bedeutung, nahm.

Kant und Fichte haben die Idee vom göttlichen Reiche, als dem Ideal der Menschheit, hervorgezogen, und sie auch als die wesentliche des Evangelium erkannt[o]). Den Philosophen war sie schon durch die uralte vom höchsten Gute näher gelegt. Im Gegensatze nun gegen diejenige biblische Ansicht, welche sie obenan gestellt hat, behauptete sich ausser der altdogmatischen, noch eine beschränkt biblische, welche das Wesen des Christenthums in einer Erlösungsanstalt findet, die altrationalistische, welche im Evangelium nur eine Unterweisung über die allgemeinen Ideen der Religion und Sittlichkeit findet, und die speculativen Ansichten, von welchen hier nicht weiter gehandelt werden kann.

§. 11.

Mit dem Christenthum sind vier Begriffe theils zu höherer und reicherer Bedeutung gelangt, theils in tiefere Erörterung gezogen worden, welche vordem entweder jene Bedeutung nicht gehabt, oder mehr nur in der religiösen Sprache des Volks gegolten hatten. Es sind die von Glaube, Offenbarung, Wunder und heiliger Schrift[1]). In der geschichtlichen Erwägung derselben, wie sie in dem Geiste und in den Schulen der Christen bestanden haben, hat man im Allgemeinen zu bemerken, dass in der urchristlichen und selbst in der altkirchlichen Denkart noch nicht jene schroffe Auffas-

---

n) So Semler, oft, (dagegen Storr, *de notione regni coelestis Opusce. I.* 253 *ss.*) — anderwärts mehr anerkennend (*Paraphr. in* 1 *Jo. ep. p.* 17: *augustissimam illam formulam nimis exiliter descripsere christiani de ecclesia locali*).

o) Kant, Rel. innerh. d. Grenzen d. Vern. 3. Abschn., Fichte, Anweisung z. sel. Leben. Doch ist die Idee bei Kant, dem Zwecke jenes Buchs gemäss, mehr nur noch Anbequemung, während sie sich bei Fichte in ihrer vollen Bedeutung darstellt.

sung und jener Gegensatz stattgefunden hat, in welchen man diese Begriffe zu Allem zu setzen gewohnt ist, was auf dem natürlichen und menschlichen Gebiete liegt [2]).

1. Die Neuheit und Eigenthümlichkeit dieser Begriffe, welche in den christlichen Zeiten zu einer solchen geistigen Macht geworden sind, stellt sich schon theils in den Vorwürfen dar, welche von den Gegnern der christlichen Sache den Christen eben um jener willen gemacht wurden, theils darin, dass sie alle auch bei den Nebenbuhlern des Christenthums in der neuplatonischen Schule zu besonderer Bedeutung erhoben wurden. Der Glaube wurde bei den späteren Neuplatonikern zum Organ des höheren Geisteslebens und des höchsten Erkennens [a]): Offenbarung [b]) (auch in dem neuen hebraisirenden Ausdrucke, *ἀποκάλυψις*) [c]) wurde als das göttlich dargebotne Mittel für die Gotteserkenntniss angenommen, sowohl als Mittheilung an die Einzelnen, wie als heilige Tradition und Geschichte. Auch das Wunder erhielt in jener Schule eine Bedeutung über den Volksglauben hinaus, auf welchen dasselbe vormals beschränkt gewesen war: man forderte es, um heilige Männer zu bestätigen, oder um einem heiligen Leben zur würdigen Umgebung zu dienen [d]). Heilige Schriften, welche vormals immer mehr nur im Orient gesucht und verehrt waren, wurden nunmehr, und wieder vorzugsweise in jener Schule, in Eifersucht gegen die kirchliche Schriftverehrung, eifrig aufgesucht, vorgezeigt, ja erdichtet. Als christliche Idee lag in jenen vier Begriffen die nothwendige Unterordnung des Weltlichen und Menschlichen, auch in seiner Vollendung, im Geiste, unter Gott und das Göttliche.

2. Der Gegensatz von Glauben und Erkennen, Offen-

---

a) Noch nicht bei Plotinus: denn die *ἀσώματος πίστις* 1, 3, 3, an welche die Mathematik gewöhne, ist die Ueberzeugung auf dem Gebiete der Abstraction: und 5, 5, 2, unterscheidet er das Evidente (*ἐναργές*) sowohl von dem Demonstrirten als vom Geglaubten, auch spricht er 4, 7, 15, gegen Solche, welche bedürften *πίστεως αἰσθήσεως κεκραμένης*.

Aber Jamblichus, *sect.* 5 *c.* 26, spricht von der *πίστις περὶ τὸ φῶς*, und noch mehr haben Proklus und seine Schule, jener *theol. Plat.* 1, 25, den Glauben verkündigt, als Einigungsstreben und Einigung mit dem Absoluten. (So auch *Dion. Ar. div. nom.* 2, 11 *ἕνωσις καὶ πίστις*.) Der Sprache nach war ihm *πίστις*, Hingabe, Sichverlassen.

b) *T. C. A. Harless, de supernaturalismo gentilium. Erl.* 838. (nach Jamblichus *de mysteriis*).

c) *Ἀποκαλύψεις* des Zoroaster in Porphyrius Schule; bei den Gnostikern war das Wort *φανερώσεις* mehr im Gebrauche.

d) Die Biographien von Porphyrius, Jamblichus, Eunapius, Marinus.

barung und Vernunft, Wunder und Natur, heiliger Schrift und lebendigem Wort, war in dem urchristlichen und altkirchlichen Gebrauche nicht so fest und starr, dass sich nicht in ihm Göttliches und Menschliches, und in jenem wieder Unmittelbares und Mittelbares hätte vereinigen können.

§. 12.

Der christliche Glaubensbegriff unterscheidet sich von dem in der alten Welt und Sprache [1]) darin, dass er eine Ueberzeugung, und zwar eine zugleich demüthige und sichere, bezeichnet. Indem man also auf der Einen Seite das Glauben dem Wissen entgegensetzte, fand man die Sicherheit, welche der Glaube dennoch gewährte, auch wohl über das Wissen hinaus, entweder in der göttlichen Offenbarung, oder im Leben, oder in einer unmittelbaren Erkenntniss, deren Organ, Ausdruck der Glaube wäre [2]). Die Frage über Glauben und Wissen stand in der älteren Zeit immer in Beziehung auf die positive Lehre, in der neuen, philosophischen Periode hat sie meistens eine mehr allgemeine Bedeutung gehabt [3]).

1. Im Hebraismus, aus welchem sich der chrisliche Glaubensbegriff zunächst, wenigstens insofern entwickelt hat, als er dort ein religiöser Begriff war (was er in der antiken Welt nicht gewesen war) [a]), ist der Glaube nur eine Sache des Willens und Lebens gewesen: Annahme einer Verkündigung oder Veranstaltung, Hingabe an eine Person. Dieses blieb denn auch der allgemeinste Begriff des Glaubens in der ältesten christlichen Zeit [b]); und der protestantischen Lehre vom Glauben lag dieser ursprüngliche Begriff zum Grunde. Aber der geistige Charakter des Christenthums drängte darauf hin, den Glauben in die Intelligenz, in eine Ueberzeugung zu setzen, und zwar in der, oben bezeichneten, zwiefachen, sich anscheinend widersprechenden, Weise, dass er bescheidene, aber um so sichrere

---

a) Vorherrschend war in der griechischen Sprache (ausser dem philosophischen Gebrauche: vgl. das Folgende) die Bedeutung, welche den Glauben nur in das äusserliche, gewöhnliche Leben setzte: Zuversicht zu sich selbst (Cäsars *πίστις σωτηρίας* bei Dio Cass.) oder Zuverlässigkeit (Dio Chrysost. or. 73. 74 *περὶ πίστεως — ἀπιστίας*).

b) *Ἡ πίστις μήτηρ πάντων ἡμῶν Polycarp. ep.* 3 — einfachster Ausdruck der christlichen Urzeit: in der spätern Dichtersprache oft Aehnliches; wie Nonnus, bei Joh. 1, 7, den Glauben *ἀτέρμονα μητέρα κόσμου* nennt.

Ueberzeugung wäre. Der Brief an die Hebräer ging voran: seine Glaubensdefinition (11, 1) hat vornehmlich das Mittelalter beherrscht[c]). Darauf die Philosophie unter den Gnostikern[d]), dann die Alexandriner.

2. Neben dem Wissen setzte zuerst Augustinus dem Glauben auch das Meinen entgegen[e]): es geschah in Nachahmung einer berühmten platonischen Stelle, in welcher unter den geistigen Auffassungen jene drei vornehmlich hervorgetreten waren[f]). Diese Unterscheidung blieb auf dem logischen Gebiete stehen. Was in bedeutenderem, in metaphysischem Sinne von einer neueren Schule dem Glauben und Wissen an die Seite gestellt worden ist, die Ahnung: auch dieses deutet auf einen platonischen Gedanken hin, den von der Erinnerung an die Idealwelt, zu welcher der Geist unter der Anschauung der Sinnenwelt erwache.

[g]) Die Sicherheit der Glaubensüberzeugung durch die gött-

---

c) Die Katechese über diese Stelle bei Dante, Paradies 24, 52—78, ist bekannt.

d) Basilides (*Clem. Al. Strom.* 2, 6) erklärt den Glauben sehr einfach: *ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἰσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.* Bedeutender c. 3: *τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα καταλήψει νοητικῇ.* Die Valentinianer legten nur den Einfältigen Glauben bei.

e) *Util. cr.* 1 (*intelligere — credere — opinari*). Bernhard v. Cl. *de Consid.* 5, 3: *fides* in der Mitte zwischen *intellectus* und *opinio.*

f) Neben dieser Stelle, *de rep.* 6, 511 *Steph.* (*τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα· νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ· τῷ τρίτῳ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν*) die 7, 534 (vierfache *μοῖρα*, statt *νόησις* dort *ἐπιστήμη* — die beiden ersten zur *νόησις*, die beiden andern zur *δόξα*). Vgl. Trendelenburg zu *Arist. de an. p.* 232.

Hatte Plato die *πίστις* in eine niedere Sphäre gestellt, so bezeichnet dagegen bei Aristoteles die *πίστις* alle Ueberzeugung. Das berühmte Wort, jüngst von Schelling mit Bedeutung gebraucht, *Soph. el.* 1, 2, *δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα*, hat also Nichts mit unserem Glauben zu thun: es ist, sich überzeugen wollen. So *ἅπαντα πιστεύομεν*, *Anal. pr.* 2, 23, auch auf Demonstrirtes bezogen. Die Stelle, *Topic.* 4, 5, die *πίστις* sei *κριτήριον τῆς ἐπιστήμης*, wird schon von Clemens Strom. 2, 4, aber für den christlichen Begriff, gebraucht. Auf gleiche Weise ist im Eingange des Gedichts von Parmenides *πίστις ἀληθής* von Hegel einmal geradezu, und richtig, durch „wahres Wissen" übersetzt worden.

g) Definitionen des Glaubens zusammengestellt von Clemens Al. Strom. 2, 2, und Theodoret *Cur. Gr. affect. I. p.* 717. *IV. Hal.* Die meisten setzen Etwas voraus (doch dieses hat sich in den Erklärungen des Glaubens oft wiederholt): nehmlich dass das Unsichtbare, Uebersinnliche nur durch Glauben erkannt werde. Im Abendlande hat Augustin's Defi-

liche Offenbarung war die in der allgemeinen Kirchenlehre angenommene[h]), durch alle Bestimmungen hindurch, welche dieser Offenbarungsglaube, vom einfachen Auctoritätsglauben bis zu dem, mit dem Wissen versöhnten, wie die Versuche dafür im Folgenden dargestellt werden sollen, durchgangen hat. Der Glaube durch das Leben gesichert, dessen Bedürfnissen, Interessen er entspreche und genüge: dieses war der Glaube, zuerst der skeptischen Schulen, vornehmlich D. Hume's, dann der moralische Glaube Kant's und der verwandten Lehren. Die Sicherheit des Glaubens, als einer unmittelbar gegebenen, selbständigen Ueberzeugung, welche (was in populärem Sinne schon Viele in den ältesten Zeiten der Kirche aussprachen)[i]) allem anderen Wissen und Kennen zum Grunde liege: dieses war der Glaube bei Jacobi, und bei denen sonst, welche der Religion einen solchen unmittelbar sprechenden Glauben zum Grunde legten, von denen oben die Rede gewesen ist.

3. Von Glauben und Wissen in positiver Beziehung haben zuerst die Alexandriner gehandelt unter den Namen *πίστις* und *γνῶσις*, ob sie selbständig nebeneinander bestehen sollten, und welcher Rang ihnen beiden zukomme[k]). Dann haben

---

nition (tr. 40 in Jo. c. 9): *quid est fides, nisi credere quod non vides?* — die meiste Geltung gehabt.

C. A. Hase, de fide. Tub. 823. 8.

h) *Greg. Nyss. encom. in Greg. Thaum. c.* 4: *ἐπεὶ ἀνεπίβατος ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἡ κατάληψις, τούτου χάριν ἡ πίστις ἀντὶ λογισμῶν γίνεται, τοῖς ὑπὲρ λόγον καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα* — dieses ist der stehende kirchliche Glaubensbegriff geblieben.

i) Wie Origenes Cels. 4, 1, 2. Augustinus *de util. cred.* (vgl. *retr.* 1, 14) es ausführen, dass wir Alle im Glauben geboren werden.

k) Die Reden der Alexandriner über diesen Gegenstand sind sehr einfach, klar, zusammenhängend. „Der Glaube hebt an, ist Bedingung des Wissens (*Str.* 2, 6: *στοιχειωδεστέρα — τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως ἡ πίστις — κρηπὶς ἀληθείας*), ja (nach jener aristotelischen Stelle) an ihm hat sich das Wissen zu orientiren (*κριτήριον τῆς ἐπιστήμης, σύντομος γνῶσις* ist er Str. 7, 10). Im Wissen aber vollendet sich der Glaube (Str. 5, 4 *γνωστικὴ τελειότης* und oft sonst)." Aber, wenn gleich bei den Alex. das Wissen in der höheren Tradition seinen eigentlichen Boden und Anhalt hat (Str. 7, 10: *ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη*, 6, 7 u. a.), so ist doch der Glaube nicht allein auf die Schrift angewiesen. Vielmehr umfasst er auch die allgemein menschlichen Ideen (der epikur. *πρόληψις* entsprechend: *ἐνδιάθετον ἀγαθόν* heisst der Glaube Str. 7, 10. *ἐξ ἀναποδείκτων* 4, 2) und in der Schrift gehört beiden nur das an, was daselbst allgemein ausgesprochen worden ist, und so vom Glauben aufgenommen wird, vom Wissen entwickelt. — Neben Clemens hat auch Origenes dieses Verhältniss oftmals besprochen: so vornehmlich in *Jo. to.* 13, 52. 19, 1.

Johannes Erigena[l]) und Abälard[m]) in diesen Erörterungen Epoche gemacht; weiter gehören hierher die im Folgenden darzustellenden, umfassenden Erörterungen über das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung, vor und nach der rationalistischen Parteiung. Gegen den Sinn der Kirche liessen Erigena und Abälard das Wissen dem Glauben vorangehen: in einer ganz andern Weise hat es neuerlichst G. Hermes (allg. DG. S. 486 f.) gethan[n]). Dasselbe, aber bis zur Auflösung des Glaubens, der schroffere Rationalismus. Auch, wo der Glaube ein allgemeines Organ des Geistes oder Gemüths ist, richtet sich die Frage über Glaube und Wissen auf jenes Beides: auf die Selbständigkeit und auf den Rang des Glaubens neben dem Erkennen.[o]).

§. 13.

In der Fassung des Begriffs der Offenbarung zeigt das kirchliche Denken eine grosse Verschiedenheit. Jener Begriff wurde bald real, bald dogmatisch aufge-

---

Vgl. die Schriften von Neander *de fidei gnoseosque idea sec. Clem. Al. Hdlb.* 811. und Dähne *de γνώσει Clementis. L.* 831. und Baur chr. Gnosis 502 ff.

Ganz dieselben Grundsätze stellt Theodoret auf a. O. — *οὔτε πίστις ἄνευ γνώσεως, οὔτε γν. δίχα πίστεως γένοιτο ἄν.*

l) Zu Erigena allg. DG. S. 199. Die von Schlüter Vorr. der oben angef. Ausg. XIV ff. gegen den Rationalismus jenes Mannes aufgeführten Aeusserungen desselben (vom göttlichen Lichtstrahle, der in die Seelen fallen müsse), beziehen sich nur auf einen höheren Geist (*sapientia — intellectus*), welcher vor dem Begriffs- und Erkenntnisswerk hergehen müsse.

m) Abälard (*non credendum, nisi prius intellectum. Intr.* 2, 3.): allg. DG. S. 252 f.

Abälard's und Bernhard's (Br. an Innoc. 190.) Streit über den Glauben (*Hist. liter. de la Fr.* 12, 138 *s.* Franck, Beitrag zur Würdigung Abälard's. Tüb. Ztschr. 840. 4.) beruhte darin, dass Ab. den Glauben mehr als ein actives Geistesvermögen fasste, B. mehr als ein passives. Sie theilten sich daher in die Definition des Briefes an d. Hebräer *existimatio* oder *aestimatio rerum non apparentium* (Ab.) — *substantia rerum sperandarum* (B.). Im ersten Satze zog Bernhard die Uebersetzung durch *argumentum* vor.

n) J. Kuhn, Glauben und Wissen. Tüb. Quartalschr. 839. 3.

Die Bücher Augustin's *contra Academicos* — in denen sich Aug. über den Zweifel verständig ausgesprochen hat — gehören zur Würdigung dieses Streites auf kirchlichem Standpunkte.

o) Fr. Ancillon, ü. Glauben u. Wissen in der Philosophie. Brl. 824. Mehr zu dem ältern Sinne der Frage gehört J. Görres, Glauben u. Wissen. Münch. 805. Fr. Baader, ü. das Verhältniss des Wissens zum Glauben. Münst. 833. (Speculative Begründungen des Katholicismus.)

fasst [1]) (man hat es auch substantiell und formal genannt), der dogmatische bald mehr material, bald formal [2]); und neben dem Begriffe von unmittelbarer Offenbarung, dem eigentlichen, haben sich zu Zeiten, aus mannichfachen Gründen [3]), auch die Begriffe gefunden: von mittelbarer, von historischer Offenbarung, ferner der mystische, und manche andere, oft mehr populäre, uneigentliche Begriffe [4]). Der, neben dem alten Offenbarungsnamen eigentlich erst in neueren Zeiten mitgebrauchte Name, positive Religion, ist im theologischen Sprachgebrauche eine vieldeutige Bezeichnung geblieben [5]).

1.[a]) Der reale Begriff von Offenbarung (das Hervortreten, Erscheinen des Göttlichen in der Menschenwelt) ist der vorzugsweise neutestamentliche Begriff der *ἀποκάλυψις* (daneben die persönliche Apokalypse Christi als Rückkehr desselben aus dem Geisterreiche); die Offenbarung der Gnostiker und Manichäer war nichts mehr oder vielmehr nur die That der Erlösung. In der Kirche begünstigte der Sabellianismus diesen Begriff, indem er die göttlichen Offenbarungen weit über die Lehroffenbarungen hinausstellte. Auch die areopagitische Mystik machte die realen Offenbarungen, die wesentlichen Mittheilungen der Gottheit (*ἐκφαντορία*, *ἐλλάμψεις*) zur Hauptsache. Endlich herrscht derselbe Begriff vor in der speculativen Auffassung der Offenbarung: das Durcharbeiten, Eintreten, Hervortreten Gottes (nicht blos des Bewusstseins von Gott) im Geiste [b]).

2. Der altkirchliche und gewöhnliche Offenbarungsbegriff, Offenbarung im Lehrsinne [c]), war zugleich material und

---

a) Noch unterscheidet sich in den kirchlichen und philosophischen Begriffen der offenbare (*φανερὸς θεός* dem *ἀφανής* gegenüber) und der geoffenbarte Gott. Ferner anders im gnostischen Sinne (da er dem *βυθός* entgegenstand), im kirchlichen (da er Christus bedeutet), und im prädestinatianischen (wie Calvin und Luther, *de servo arbitrio*, den verborgenen und offenbaren Gott schieden).

b) Auf einem materielleren Standpunkte hat Johannes Erigena die Natur die Offenbarung Gottes, in der realen Bedeutung des Offenbarungsbegriffes, genannt: 3, 12: *omne quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio — infiniti definitio.* Es ist dasselbe mit seiner *divisio naturae.*

c) Der Gegensatz, *religio*, *theologia naturalis* seit der Scholastik (damals, auch bei Raymund noch von der äusseren Natur benannt: seit Wolf von Menschennatur, Menschenvermögen) ganz anders (man hat Beides oft verglichen) als in der Unterscheidung des Varro von drei-

formal, d. h. bezog sich zugleich auf Uebernatürliches im Inhalte und in der Art der Bekanntmachung. Die deistische Bestreitung hatte sich zwar auf Beides gerichtet, folglich die Begriffe geschieden, vorzugsweise jedoch das Erste, den geheimnissvollen Inhalt, angegriffen. In gleichem Sinne, das Uebernatürliche des Offenbarungsactes wenigstens als möglich einräumend, erfasste die Kantische Schule, vornehmlich die Fichtische „Kritik aller Offenbarung" den Offenbarungsbegriff (allg. DG. S. 469). Daher die Parteiung im Rationalismus möglich wurde, in welcher der Eine Theil sich den Namen des formalen Supernaturalismus beilegen konnte (a. O. S. 477), indem er die Offenbarung als einen Wunderact, ein unmittelbares Wirken Gottes ansahe, aber lediglich, um das Allgemeine, Vernünftige, Menschliche einzuführen, zu unterstützen, zu empfehlen.

3. Dem weiteren Offenbarungsbegriffe lag in der altkirchlichen Denkart allerdings das zum Grunde, dass das gewöhnliche Denken das Unmittelbare und Mittelbare des göttlichen Wirkens nicht so schroff schied, und dieses weniger aus logischem Unvermögen, als, weil man auch das weltliche und menschliche Dasein überhaupt in einem näheren Verhältnisse zu Gott dachte[d]). Daher wir in der Sprache der alten Kirche von mittelbaren Offenbarungen Gottes schlechthin, ohne Unterscheidung, ohne genauere Bestimmung, als von wahrhafter Gottesoffenbarung geredet finden[e]). Der Gedanke von den zwei Büchern, welche Gott den Menschen gegeben, ist stehend geworden durch die ganze ältere Zeit der Kirche[f]). Spinoza zu-

---

facher Theologie (Deutung der Mythen aus der Natur, also, als physikalische Symbole und Allegorie'n): von dieser *Villoison, de triplici theologia,* an *St. Croix récherches*, A. von *de Sacy II.* Anh. In der griechischen Kirche ist in demselben Sinne, wie *natura* bei den Lateinern, *κοιναὶ ἔννοιαι* gebräuchlich. *Didym.* in d. *Cat.* zu Joh. 6, 45: *ὁ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοιας ἀκούσας — ἔρχεται διὰ πίστεως — Διδάσκων δι' ἀποκαλύψεως ὁ πατὴρ ἄγει.*

d) Es wirkte hierbei auch die Vielsinnigkeit des Logosbegriffes mit, bei welchem ja zugleich an Christus und seine Offenbarung, an den Weltschöpfer und an die Menschenvernunft gedacht werden konnte.

e) Vielen solchen Reden der KVV. lag Paulus Wort Röm. 1, 19 zum Grunde. So *Orig. c. Cels.* 6, 3: *ὁ θεὸς ἐφανέρωσεν αὐτοῖς ὅσα καλῶς λέλεκται. Iren.* 2, 6: *omnia cognoscunt, quando ratio, mentibus infixa moveat ea et revelet iis* — dass Ein Gott sei. So noch in kirchlichen Symbolen. *Confess. Gall. art.* 2: *unicus Deus talem se patefecit hominibus, primum in operum suorum tum creatione, tum conservatione et gubernatione: deinde multo clarius in verbo suo.*

f) *Antonius* b. *Socr.* 4, 23: *τὸ ἐμὸν βιβλίον ἡ φύσις τῶν γεγονό-*

erst[g]) legte eine Absicht in diese Unbestimmtheit des Offenbarungsbegriffes: er deutete, wie Moses Maimonides früher im Judenthum[h]), den kirchlichen Begriff in einen allgemeinen Sinn hinüber. Seitdem ist auf der Einen Seite die bestimmtere Scheidung jener Begriffe, auf der anderen das Ausdeuten des kirchlichen Begriffs, mehr und mehr hervorgetreten. Die Angewöhnung, den Offenbarungsnamen in einem anderen als dem kirchlichen Sinne zu gebrauchen, kann sehr verschiedene Gründe haben: sogar nur den, dass man den liebgewordnen Namen nicht fallen lassen wollte. An die Absicht, seine Lehre zu verdecken, hat man wohl bei den Wenigsten zu denken, welche in diesem uneigentlichen Sinne von Offenbarung sprachen.

4. Der Begriff der mittelbaren Offenbarung[i]) ist in zweifachem Sinne aufgestellt worden: durch Mittel gegebene, und zwar durch natürliche Mittel, Natur, Vernünftigkeit, Leben, denn vormals hiess auch eine Art übernatürlicher Offenbarung mittelbar[k]), und vermittelt, durch Mittelglieder, entweder

---

των ἐστὶ καὶ πάρεστιν ὅτι βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ θεοῦ. Bis auf Raymund von Sabunde (allg. DG. S. 270).

g) *Spinoza tract. th. pol.* 1. *Quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione eiusque aeternis decretis dependent, verum quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est, ideo a vulgo non tanti aestimatur etc.*

h) *More Nevochim* 2. Buch, z. B. *c.* 36.

i) M. Abh. *de immediati et mediati notionibus, in disciplina theologiea caute constituendis. Opusce.* 43 *ss.* Bei Aristoteles, welcher die Ausdrücke eingeführt hat (vgl. *Trendelenburg. elem. log. Ar. p.* 12 *s.*), haben sie durchaus nur logische Bedeutung (das unmittelbar Erkannte — das ermittelte). Anders die Scholastik, welche im Interesse der philosophischen Fragen über Freiheit und göttliche Determination sich vielfach mit diesen Begriffen beschäftigte. Albert erklärte alles göttliche Wirken für unmittelbar. Thomas unterschied die *ratio* und *exsecutio gubernationis*, jene sei unmittelbar (*Summa I. qu.* 103 *art.* 6) Durandus erklärte die göttliche Wirksamkeit nur für mittelbar; im materialistischen Sinne dasselbe die Araber (Verurtheilung von Artikeln dieser Philosophen durch Stephanus zu Paris 1270. *Argentré I*, 215). Doch geschah keine Anwendung dieser Begriffe, weder auf den Begriff der Offenbarung, noch auf den der sittlichen Einwirkung. Erst Raymund v. Sab., *Th. nat. tit.* 211: *sicut creaturae sunt immediate a Deo* (er meint die Schöpfung, die Natur im Allgemeinen), *etiam verba biblica sunt immediate a Deo.* (Ganz wie wir, nur mystisch erweiternd den Begriff der unmitt. Offenbarung Gerson *definitt. termm. Opp. Dup. III. P. I.* 111. *Immediata rev.* heisst ihm auch *irradiatio.*)

Im altkirchlichen Sprachgebrauche hat das ἄμεσον mehr die Bedeutung vom Dasein (unvermittelt vereinigtem, mit προσεχής, προσεχῶς gleich gebraucht): in der Scholastik und in unserm Gebrauche mehr die vom Wirken.

k) Die ältere Dogmatik nannte mittelbare Off. auch die, bei welcher

an unsere Person[l]), oder zu unserem Bewusstsein[m]) gelangt. Die Behauptung, dass die unmittelbare und mittelbare Offenbarung an sich nicht verschieden seien, geschah entweder zu Gunsten der unmittelbaren (pantheistisch oder mystisch), oder der mittelbaren (dass auch in ihr ein unmittelbares Wirken Gottes sei)[n]). Historische Offenbarung hat entweder zur mittelbaren gehört (dieses ist der populäre Begriff: Offenbarung durch die Geschichte, neben der durch die Natur)[o]), oder man hat dabei an eine besondere Geschichte gedacht, die urchristliche, als welche die Idee'n der Religion habe darstellen sollen[p]): oder man hat unter der geschichtlichen Offenbarung die Veranstaltung, den Plan, das Wirken der Gottheit für die religiöse Entwickelung der Menschheit verstanden, wie sich dieses Alles durch die gesammte Menschengeschichte hindurchziehe[q]). Gehen diese Begriffe, von mittelbarer und von historischer Offenbarung, über die Providenz hinaus, meinen sie etwas Besonderes im göttlichen Wirken: so fallen sie in den der unmittelbaren Offenbarung zurück. — Der mystische Offenbarungsbegriff besteht in der Vorstellung, dass jedem Gemüthsleben eine Berührung, Erhebung durch Gott, eine Einigung mit ihm möglich sei, ja dieses die geistige Bestimmung des Menschen ausmache[r]). — Die uneigentlichen Offenbarungsbegriffe[s]) verstehen entweder das gött-

---

Himmelsgeister gewirkt hätten, wie der heidnische Platonismus die Dämonen in den geistigen Angelegenheiten der Menschen wirksam sein liess: *Max. Tyr.* 14, 8. 15, 2. u. s. w. nach Platon im Symposion: *διὰ τούτου (τοῦ δαιμονίου) πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους.*

l) An unsre Person: durch eine heilige Schrift. Auch so wurde der Name, mittelbare Off., in der ältern theologischen Sprache gebraucht.

m) An unser Bewusstsein: wie Löffler („welche Off. Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsre Natur und die Welt, oder die durch andere Menschen und ihre Schriften?" 1814. Kl. Schrr. II. Nr. 3).

n) Hierbei musste man auf die, oben erwähnte, nur scheinbare, Distinction des Thomas hinauskommen.

o) In den theologischen Erörterungen über die Vorsehung.

p) *C. L. Nitzsch, de revelatione religionis externa eademque publica. L.* 808. 8. u. andere Schriften desselben Vfs.

q) Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780). Werke. Lachm. X.

r) Vgl. Neudecker zu v. Cölln DG. III. 126 f. (Er ist der, in meinem Lehrb. der DG. gegebenen, Entwickelung des Offenbarungsbgr. gefolgt.) In einer den Mystikern ähnlichen Weise H. Plank, über Off. u. Insp. Gött. 1817.

s) Deutungen des Offenbarungsbgr. bei Schleiermacher (Reden über d. Rel.), de Wette u. A. Gebrauch desselben bei F. H. Jacobi (von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung) und H. B. Blasche (Philosophie

liche Princip in der Offenbarung von dem, was man das Göttliche in uns nennen kann, oder das göttliche Wirken davon, wie innerliche Regungen unmittelbar oder unvorbereitet oder übermächtig hereintreten, oder man versteht die göttlichen Erfolge im inneren Leben geradezu nur von dem Gottes würdigen. Noch ist der Begriff einer ursprünglichen, uranfänglichen Offenbarung an das Menschengeschlecht, als einer von denen zu bemerken, in welchen sich der kirchliche oft übergetragen hat[t]).

5. Der bedeutsamere Gebrauch des Namens, positive Religion, neben oder auch ausser dem der geoffenbarten[u]), gehört auch der Kantischen Epoche an (allg. DG. S. 467): und allerdings lag der Grund jenes Gebrauchs in einer Bemühung, die Frage über Offenbarung dem allgemeinen Menschenleben näher zu bringen. Ob man aber nun das Positive überhaupt von dem verstand, was zur natürlichen Erkenntniss hinzukäme[v]), oder von dem mit Auctorität[w]), oder durch eine äusserliche Veranstaltung, oder auch neben einer bestätigenden Geschichte (mit Thatsachen, wie man es heisst, oder auch nur wirklich, concret)[x]) Gegebene, oder ferner von dem, was mit Willkür der Menschen oder auch (so drückte man sich wohl aus) der Göttlichen[y]) hingestellt, eingeführt worden sei: das stand

---

der Offenbarung. Gött. 829.). Spinoza schon in einer von diesen Deutungen: *omnia, quae clare et distincte intelligimus, Dei idea et natura nobis dictat.*

t) Diese Idee, mit dem kirchlichen Begriffe von der Tradition verbunden, von F. Schlegel (im D. Mus. 1812. Jan.: über Jacobi von den göttlichen Dingen), in dem, unten zu enwähn. Werke: Philosophie der Geschichte, und von Lamennais vielfach ausgeführt.

u) Auf theologischem Gebiete (denn die neuere Zeit entlehnte ihn aus der Rechtswissenschaft) hat ihn wohl Abälard zuerst und allein gebraucht, *dialog. inter phil., Jud. et Christian.* Der Name *theologi positivi* (Auctoritätsgläubige unter den Scholastikern) ist erst im 15. Jahrh. aufgekommen; es lag in ihm eine Andeutung des jetzt gangbaren Begriffes. Dagegen erhielt die positive Theologie eine andere Bedeutung in den älteren dogmatischen Schulen.

v) In der Frage der alten Philosophie über den Ursprung der Sprache, seit Platons Kratylos, bestand dieser Gegensatz von *θέσει, φύσει* — doch jenes immer mit der Bedeutung von Willkür. *Gell. N. A.* 10, 4: *positum — arbitrarium*; so auch *θετικῶς S. Emp. P. H.* 1, 38. Noch mehr gehört hierher *S. Emp. Math.* 9, 33, von der Gotteserkenntniss: *οὐ θέσει παρεδέξαντο οἱ παλαιοί —.*

w) Das Positive mit dem Begriffe der Gesetzgebung (*νομοθεσία*) zusammengehalten.

x) Der Hegelsche Begriff des Positiven.

y) *J. A. Ernesti, vindiciae arbitrii div. in rel. constituenda. Opera th.* 171.

im Sprachgebrauche der Theologen hierbei immer fest, dass sich der Begriff des Positiven auf den Charakter und Gehalt, der des Geoffenbarten sich auf den Ursprung einer Religion beziehe. Die Erörterung von Werth und Nothwendigkeit des Positiven wurde dadurch zweideutig, dass man oft, nicht den Gegensatz zwischen positiv und natürlich, sondern zwischen positiv und negativ, in Gedanken hatte. In der That scheint dieser Doppelsinn auch in der neuesten Verkündigung einer positiven Philosophie zu liegen [z]).

§. 14.

Die Idee einer unmittelbaren Offenbarung hat sich in der Kirche durch die gesammte alte Zeit hin ungetrübt und unbeschränkt behauptet [1]). Das Ideale, oder in der Sprache der Frömmigkeit, das Himmlische des Christenthums kam ganz besonders auch in dieser Vorstellung, dass es unmittelbar göttlich unter die Menschen hereingetreten sei, zum Bewusstsein. Dabei war denn auch von einem Erweise der Möglichkeit der Offenbarung bis in das Zeitalter des Deismus gar nicht die Rede [2]). Dagegen wurde die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung immer behauptet; doch, wenn man dabei nicht etwas Concretes, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi und des Evangelium verstand, gewöhnlich in einem beschränkteren Sinne [3]).

1. Nur Einmal in alten Zeiten, und zwar in der ältesten Kirche schon, treffen wir auf eine entschiedene Bestreitung der Offenbarung im gangbaren Sinne, in den Clementinischen Homilie'n: aber der Offenbarungsbegriff im Allgemeinen bleibt, er wird nur vergeistigt [a]). Wenn also in alter Zeit, wie unter den geistigen Erregungen des 13. Jahrhunderts, dem Christenthum

---

z) Die endlich offenbar gewordene positive Phil. der Offenb. (Schelling's Vorles. 1841) vorgelegt v. Paulus. Darmst. 843.

a) Zugleich hier die ältesten Definitionen der Offenbarung: göttliche, unbegreifliche Erregung dessen, was im Gemüthe des Menschen Hohes inneliegt. 17, 18: (Petrus, auf seine eigene Erfahrung sich berufend, Matth. 16, 13) *τὸ ἀδιδάκτως, ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκάλυψίς ἐστιν — ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ (καρδίᾳ) σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια· θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται — τὸ δὲ ἔξωθεν δηλωθῆναί τι, οὐκ ἐστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ ὀργῆς* (nach 4 Mos. 12, 6 — *ὀργή* soll die geistige Scheidung von Gott bedeuten). 18, 6: *ἀποκάλυψίς ἐστιν, τὸ ἐν πάσαις καρδίαις — ἀποῤῥήτως κείμενον, κεκαλυμμένον, ἄνευ φωνῆς, τῆς αὐτοῦ βουλῆς (τῇ αὐτοῦ βουλῇ) ἀποκαλυπτόμενον.*

der Offenbarungscharakter abgesprochen wurde, so pflegte man dasselbe sofort unter die menschlichen Täuschungen zu stellen: nicht nur, weil es sich doch für göttlich gegeben, sondern auch, weil man sich nicht gewöhnt hatte, in der christlichen Sache etwas rein und vollkommen Menschliches vorzustellen.

2. Also die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt leugnete die alte Denkart, in der Kirche und in den Parteien, niemals ab: auch die sogenannten deistischen Secten der ältesten Zeit (allg. DG. S 112) hielten fest an jener Idee, ja sie machten von derselben im weitesten Umfang Gebrauch, wie ja noch im Anfange des späten, eigentlichen Deismus Herbert (allg. DG. S. 426), welchem es nur entschieden war, dass jene Offenbarung jedem Einzelnen widerfahren müsse, der sich daran halten sollte[b]). Der Angriff auf die Möglichkeit aller Offenbarung beginnt mit Spinoza, und D. Hume hat denselben zuerst eingehender, aber freilich von seinem eigenthümlichen skeptischen Standpunkte aus, geführt.

3. Die Kirche war von Anfang an von dem christlichen Heile zu überzeugt, und sie stellte die Person Christi zu entschieden in den Mittelpunkt der Weltzeit, als dass sie nicht die unbedingte Nothwendigkeit dieser Offenbarung, insbesondere auch für die geistige Entwickelung der Menschen, hätte lehren sollen. Dieser Gedanke geht denn durch alle Arten und Zeiten der kirchlichen Meinung hindurch[c]). Auch fehlt es nicht an bestimmten Aeusserungen über das Bedürfniss des Menschengeistes, durch Gott selbst zum Göttlichen geführt zu werden. Doch findet sich dieses, abgesehen von Zweideutigkeiten in solchen Ausdrücken[d]), mehr in der kirchlichen Philosophie: es werden

---

b) Wiewohl die kirchliche Denkart zu keiner Zeit die Vorstellung entschieden abgewiesen hat, dass es fortwährend unmittelbare Gotteserleuchtungen geben könne: so wurde dieselbe doch im Streite mit dem Fanatismus immer, auch wohl unter dem Namen, Glauben an unmittelbare Off., verworfen. (Joach. Lange, Unterr. von unmittelbaren Offenbarungen. Halle 715.)

So hat der Swedenborgianismus unmittelbare Off., als die höhere, von der mittelbaren (durch die sogen. Correspondenzen) unterschieden.

c) Des Mönchs Hiob *οἰκονομικὴ πραγματεία* bei Photius 222 (allg. DG. S. 190) führt dieses Heil der Sache Christi, vornehmlich in Hinsicht auf diese geistige Erleuchtung der Menschheit, aus.

d) Wie Jo. Erig. 2, 31: *nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet.* Er meint die Idee der Gottheit in uns unter dem Lichte. Hierher gehören auch Augustinus Reden von Gott als der Wahrheit. Vgl. H. Ritter, Gesch. d. gr. Ph. II. 269.

daher hierfür gern Aussprüche der Philosophen alter Zeit, insbesondere platonische [e]), gebraucht. Die abendländische Kirche richtete sich, mit Tertullianus und Augustinus, mehr auf die Nothwendigkeit einer Auctorität für Geist und Leben der Menschen [f]). Eine absolute Nothwendigkeit der Offenbarung wurde erst von der Skepsis innerhalb der Kirche (allg. DG. S. 415) und hier zwar mehr noch zu Gunsten der kirchlichen Auctorität, dann von den Vertheidigern der Offenbarung gegen Deismus und Naturalismus immer bestimmter ausgeführt. Zweifelhaft war eine Zeitlang die Stellung der Kantischen Lehre zu diesen Fragen (allg. DG. S. 466). Gewöhnlicher war in der alten Kirche die Behauptung einer nur relativen Nothwendigkeit der Offenbarung, nämlich um der Sünde willen, welche den Geist getrübt, vom Göttlichen und die Gottheit von ihm entfernt habe [g]); ob dieses nun allgemein, oder im bestimmt gedachten Zusammenhange mit dem Sündenfalle aufgefasst wurde [h]). Doch galt in der

---

e) Hier insbesondere die Stelle des Timäus 28 *C. Steph.*: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* — vgl. Stallbaum's Ausg. (1838) S. 115, wo die kirchlichen Schriftsteller von Clemens Al. und Origenes an aufgeführt werden, welche sich der Stelle bedient haben. Origenes (*c. Cels.* 7, 42.) führt die Stelle aus: *οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.* Auch Gregorius Naz. handelt von der Stelle *or.* 34. Unter den Lateinern Lactant. 1, 8. In gleichem Sinne Irenäus 4, 10: *sine Deo impossibile est discere Deum. Tertull. de an.* 1: *cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu S.? cui Spiritus S. accommodatus sine fidei sacramento?* (Beziehung auf die in der Kirche mitgebrauchte Stelle, Matth. 11, 27.) Zu erwähnen ist aus altkirchlicher Zeit die vorzügliche Ausführung der Nothwendigkeit, dass sich Gott dem Menschen nahe, um ihn zu sich zu erheben, bei *Euseb. c. Hierocl. c.* 6: *τὸ θνητὸν ἀνθρώπων γένος — ὅροις περιγέγραπται θείοις· — εὔξαιτό τινα συνεργὸν ἄνωθεν ἐλθεῖν, — θείαν φύσιν — ἀνθρώποις ποτὲ εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν, οὐδεὶς ἂν ἀπείργοι λόγος.*

f) *Augustin. quant. an.* 7: *auctoritati credere, magnum compendium est et nullus labor* — und *de utilitate credendi.* Aber er meint eigentlich nur, dass die Auctorität die Vernunft vorbereiten, anleiten müsse. *De mor. eccl. cath. et man.* 1, 25: *in lucem veritatis inducit auctoritas.*

g) Der Gedanke bei den Apologeten, mannigfach durchgeführt, von Justinus an bis Athanasius (an die Heiden und von der Menschwerdung). Euseb. *H. E.* 1, 2. entwirft eine sittliche Geschichte der Menschheit unter diesem Gesichtspunkte.

h) Der Pelagianismus bezog die Gnadenwirkung Gottes vorzugsweise auf diese geistige Unterstützung. Doch konnte er in seiner Consequenz auch rationalistisch werden. Vornehmlich spricht Julianus oft in diesem Sinne: *Aug. op. imperf.* 2, 144: *sanctas apostoli paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei*

kirchlichen Denkart diese relative Nothwendigkeit ziemlich soviel wie die unbedingte, da man die Sünde als etwas Wesentliches in der menschlichen Natur vorzustellen pflegte; zu geschweigen die alexandrinische Lehre, in welcher die Sünde ja als Grund und Ursprung des irdischen Daseins, also der Menschennatur, gedacht wurde[i]). Die Frage über die Nothwendigkeit der Offenbarung erhielt eine eigenthümliche Wendung, wenn sie in Beziehung auf Glaubensgeheimnisse aufgefasst wurde. Denn dann ging sie auf die Behauptung hin, dass zur Seligkeit nothwendig sei das göttliche Wesen zu erkennen, nach der alten kirchlichen Voraussetzung, dass schon das Nichtwissen um das Göttliche verdammungswerth mache[k]).

§. 15.

Aber, wie bestimmt auch die Kirche den Offenbarungsglauben in seiner vollen Bedeutung festgehalten hat, und, was hiermit damals zusammenhing, das Wissen dem Glauben unterzuordnen entschieden war, wie sicher ihr auch seit dem Arianischen Streite die Idee des Lehrgeheimnisses gewesen ist[1]): dennoch ist es, bis auf die Zeiten einer supernaturalistischen Uebertreibung, niemals die Meinung der Kirche gewesen, dass Offenbarung und Vernunft einander fremd wären, und dass es die Bestimmung beider sei, einander feindselig, zerstörend gegenüberzustehen. Vielmehr haben die harten Aussprüche beglaubigter Lehrer der alten Kirche über Vernunft und Menschenwissen immer einen milderen Sinn in der Tiefe gehabt, die Würde des Geistes und die Kräfte der Vernunft werden oft von denselben Schriftstellern anerkannt[2]); Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen, wurden

---

congruentes eruditi nos u. andw. *Faust. de gratia et lib. arb.* 2, 9 dagegen, dass man so lehre: *ut homo ad cognoscendum Deum nuper putetur eruditus, cui universus ab exordio rerum testis est mundus.*

i) Zweideutig war die Frage über die Nothwendigkeit der Off. bei den Scholastikern. Thomas (wie *Hugo a S. Vict. de anima* 2, 23: *ad coelestia penetranda ratio per se non sufficit*) erklärt sich *Summa* 1, 1, 1 für die absolute, Scotus für die relative. So Scotus bei der Frage *in prolog. Mag.: utrum necessarium sit homini pro statu isto (viatoris) aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari? — naturalem cognitionem dico secundum statum naturae lapsae. — Bernard. de gr. et lib. arb.* 8. spricht nur von relativer: *habet homo necessarium Christum qui — verum ei sapere reinfundat etc.*

k) *Minuc. Fel. Oct.* 35: *imperitia Dei sufficit ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam.*

in mannigfacher Weise, über welche man sich gewöhnlich nicht allzubestimmt ausgesprochen hat, zu vereinigen gesucht [3]).

1. Der Hauptgedanke des Athanasianismus hat in dem Glaubensgeheimnisse gelegen (allg. DG. S. 114. 123) und die frühere Zeit hat weder den Namen *μυστήριον* so gebraucht, vielmehr wurde derselbe ganz noch im apostolischen Sinne von einer Sache, nicht von einer Lehre, und nicht von etwas absolut Verborgenem gebraucht [a]), noch den Gedanken vom Uebervernünftigen, welchen sie immer ausgesprochen hat [b]), so aufgefasst, wie ihn von dort an die Kirche nahm. Die erste unbedingte Bestreitung des Geheimnisses, die von J. Toland (allg. DG. S. 427), ging schon über die Kirchenlehre hinaus, und richtete sich auf das Geheimniss überhaupt, dass es ungedenkbar sei für den Menschengeist, wie für eine göttliche Offenbarung.

2. Die anscheinend misologischen Aeusserungen in der alten, ja in der Sprache der Kirche überhaupt [c]), halten sich vielmehr in dreierlei Gedanken: sie meinen entweder die Vernunft gewisser Systeme, Parteien, Schulen; oder die hochmüthige, das ist, sich gegen Offenbarung, Geschichte, Auctorität abschliessende Vernunft; oder auch nur die specula-

---

a) Der älteste Gebrauch des Wortes *μυστήριον*, noch verwandt mit dem biblischen, zeigt sich in einer Stelle des Ignatius, welche zu viel Originalität hat, als dass wir sie nicht für authentisch halten sollten, *Ephes.* 19: *ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη.* — *Μυστήρια κραυγῆς*, aus dem göttlichen Rathe hervorgegangene Ereignisse, deren Ruf nun durch die Welt geht. So bezieht sich noch bei Origenes der Ausdruck *τῆς θειότητος μυστήρια* (in *Jo. to.* 6, 2) auf den Weltplan, welchen Christus ausgeführt habe.

Mehr noch im Sprachgebrauche des griechischen Lebens war die, auch seit dem 4. Jahrhundert neben dem kirchlichen Geheimnissbegriffe geltende, Bedeutung des *μυστήριον* vom heiligen Gebrauche. Das römische *sacramentum* nahm dieselben beiden Bedeutungen an. Bei Gregor v. Nyssa gegen Eunomius und bei Andern heisst die Taufformel *λόγος μυστηρίου* mit Beziehung auf beide Bedeutungen: heiliger Brauch und Geheimniss.

b) *Τὰ ὑπὲρ νοῦν — λογισμόν* (*Cyr. Al. c. Nest.* 2, 9: *τὰ ἀπόῤῥητα ἀληθῶς ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ λογισμόν*). Bei Chrysostomus ist es ein sehr gebrauchter Ausdruck, *λόγον ὑπερβαίνοντα. Hilarius de trin.* 3, 26: *sapientiae est — ea interdum sapere quae nolis. Ὑπὲρ φύσιν* (*Or. Cels.* 5, 23) und *supra naturam*, wird im altkirchlichen Sprachgebrauche nur von den Wundern gebraucht.

c) Beurtheilung solcher Aeusserungen der alten Kirchenlehrer bei Chr. G. Joecher, *philosophia haeresium obex.* L. 732. 4.

tive Einseitigkeit, welche an kein tieferliegendes, religiöses Bedürfniss glauben mochte. In diesen Bedeutungen war ja die Vernunft auch von den Aposteln zurückgewiesen worden. Bei Tertullianus, dem vornehmsten Vertreter der Misologie [d]), kam der afrikanische Geist, die rhetorische Uebertreibung und seine Freude an der Paradoxie hinzu, die Aeusserungen mit solcher Schroffheit hervortreten zu lassen. Daher finden sich neben solchen vernunftschmähenden Reden überall in der alten Kirche auch Reden ganz des entgegengesetzten Sinnes [e]): abgesehen von dem, worauf ja Alles in der Dogmengeschichte hinführt, dass im Geiste ihrer Lehren und in der Behandlung, welche man einzelnen Begriffen und Streitfragen angedeihen liess, das ganz Entgegengesetzte gelegen hat [f]). Vollends nun, je tiefer und geistiger die Auffassung und Lehre in der Kirche war, desto mehr erhielten Geist und Vernunft ihr Recht [g]). Der schroffe

---

d) Tertullian's berühmte Reden, welche jedoch auch im Einzelnen oft milder aufzufassen sind: *nobis curiositate non opus est post Christum* u. s. w. (*praesc.* 8) und: *christiano amplius quaerere non licet, quam quod inveniri licet* (*de an.* 2), sind gegen die Parteien und Schulen gerichtet, wie *Hermog.* 8: *philosophi haereticorum patriarchae*, und wo er sonst, in grossem Irrthum, den Platonismus als Quell der Gnosis bestreitet. An solchen Aeusserungen hatte denn immer auch der Widerspruch gegen jene oben erwähnte speculative Einseitigkeit Theil, welchen der Montanismus, so ganz auf das Leben gerichtet, vornehmlich unterhielt. Die vielgebrauchte Stelle *de carne Christi* 5: *non pudet, quia pudendum est — prorsus credibile, quia ineptum est — verum est, quia impossibile etc.*, ist ein sarkastischer Anklang an 1 Kor. 1, 20: das Falsche, Unmögliche ist das, was als solches in den Schulen gilt. Aehnlichen Sinnes ist, der sinnlichen Wahrheit entgegengesetzt, *de resurr.* 3: *ratio divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis* (mit diesen streitend). — Viel in gleichem Geiste geben Ephraem's Lieder gegen die Grübler.

e) Tertullian's Aeusserungen über das *testimonium animae* in der Schrift darüber und *apol.* 17: vgl. *conscientia naturae, de vel. virg.* 5. *Res Dei ratio est — nihil non ratione tractari intelligique vult — poen.* 1. meint freilich mehr Ueberlegung, Erwägung, als das Vermögen der Vernunft, und spricht von Dingen, von denen die Schrift nicht ausdrücklich gesprochen habe.

f) In der ganzen ältern Zeit haben sich nirgends so bestimmte Anklänge an den späteren, strengen Supernaturalismus gezeigt, als in der Abendmahlslehre, seit sie sich dogmatisch mehr entschied. Aber wir wissen, dass in diesem Artikel sich auch bei den Reformatoren die strengere Lehre von Vernunft und Offenbarung ausgebildet hat.

g) Es ging der Kirche dabei voran, weniger der freie Geist des Paulus, als zwei Johanneische Darstellungen: die vom Logos und die 1 Jo. 2, 7. 8. Auf diese scheinen schon die Clementinen hinzudeuten: 8, 10 (*νόμος αἰώνιος*) 18, 10 (*ὁ ἀπ' ἀρχῆς υἱός*), vgl. Credner, Einl. in d. N. T. 681. Dann stammt dorther Augustinus berühmtes Wort, *Retract.*

Supernaturalismus also seit dem 17. Jahrh. ist in seinem Vernunfthasse vom Geiste der Kirche verlassen gewesen [h]). Weniger, wenn er den Gedanken gefasst hat, dass auch die allgemeine Menschenreligion nur durch Offenbarung entstanden sei: wiewohl dieser in der alten Kirche nicht so strenge Bedeutung hatte, so lange die ursprüngliche Logoslehre in derselben galt [i]).

1, 13 (*res ipsa quae nunc christiana nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani* —) freilich dieses in einem andern Sinne als es die Schrift Tindal's (allg. DG. S. 428) ausführte, dass das Chrisenthum so alt sei als die Welt. Denn Aug. versteht unter dem Christenthum auch Geheimnisslehren, welche doch auch der Vernunft zugänglich wären. Der zweite Spruch, welchen Tindal seiner Schrift voranstellte, *Euseb. H. E.* 1, 4. (ἐκ πρώτης ἀνθρωπογονίας) gehört gar nicht hierher: denn es ist die Religion des alten Bundes gemeint, dieselbe, der kirchlichen Ansicht zufolge, vom Anbeginne der Menschheit.

Die bekannten Ausführungen der Apologeten und der Alexandriner von der geistigen Macht und Wirksamkeit des Logos vom Anbeginne. *Just. apol. II.* 8. 10. *Clem. coh.* 9 (φῶς κοινὸν ὁ λόγος). *Orig. to.* 6 in Jo. 2. νοητὴ ἐπιδημία τοῦ λόγου. Clemens auch *Str.* 1, 5. 331: πάντων καλῶν αἴτιος ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον — τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα (d. i. des unmitt. oder mittelbar Guten). Daneben der Ruhm der Philosophie bei denselben: nicht blos in der formalen Hinsicht wie in Greg. Thaumaturgus Rede auf Orig., sondern, wie z. B. bei Athenagoras *resurr.* 2: πάντα ἄνθρωπον χρὴ φιλοσοφεῖν.

In die lateinische Kirche erhielt jene Ausführung der Logoslehre natürlicherweise keinen Zugang: sie hatte keine, der Vielsinnigkeit des griechischen Namens völlig entsprechende, Bezeichnung. Aber für die Vernunft überhaupt auf dem Gebiete des Glaubens: *Augustin. ad Consentium ep.* 120. *Bened.*

h) Daher der alte Eifer der Kirche gegen die Trennung der philosophischen und der theologischen Wahrheit, und die kirchlich stehende Formel, welche auch Luther bei bekanntem Anlasse gebrauchte, in welcher h. Schrift und Vernunftgründe verbunden werden. *Greg. Nyss. c. Eun.* 1. *p.* 63 *ed. Par.*: ἀπὸ θείας φωνῆς — ἐκ λογισμῶν ἀκολουθίαν. *Epiphan.* 76, 3: ἐκ θείων γραφῶν καὶ ὀρθοῦ λογισμοῦ. *Augustin. de Gen. ad lit.* 7, 24: *nulla Scripturae auctoritas vel veritatis ratio.*

i) Es war keine Inconsequenz bei den Apologeten und Alexandrinern, wenn sie die höhere Erkenntniss im Heidenthum bald vom Logos, bald aus der heiligen Schrift ableiteten (seit dem 4. Jahrhundert freilich wurde dieses Zweite herrschende Lehre (*Eus. praep. ev.* 10, 1 *s.*): es war ja Ein und derselbe Logos da und dort; nur im Heidenthum unvollständig, getheilt (μέρος τοῦ λόγου, σπερματικός — dieses bei Justin anders als in der stoischen Philosophie: zerstreut — und dasselbe nahm Clemens Alex. zu Gunsten seines Eklekticismus an *Strom.* 1, 7. 338: die Weisheit sei aus allen Schulen zusammenzustellen, ebendaher schwach, einer Beihülfe bedürftig, welche man freilich erst in der Erscheinung Christi vollkommen erfolgt glaubte.

Clem. Str. 1, 20. 376: μεγέθει γνώσεως, ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις unterscheiden sich hellenische und christliche Wahrheit.

3. Es zeigen sich in den dogmatischen Erörterungen und Arbeiten der Kirche vornehmlich fünf Wege, auf denen man Vernunft und Offenbarung, diese auch als Geheimniss aufgefasst, mit einander auszugleichen suchte; Viele haben mehre von ihnen zugleich betreten: aber, mit wenig Ausnahmen, immer ist jene Ausgleichung geschehen, unbeschadet des kirchlichen Princips (vgl. §. 12), dass der Glaube dem Wissen vorangehen solle[k]). Aber auf diese Versöhnung der Vernunft mit dem Glauben wurden unwillkürlich, im natürlichen Interesse des Geistes, immer selbst die Anhänger jener schroffen Denkart hingeführt. Wenigstens wurde die protestantische Orthodoxie schon durch den Widerspruch gegen den Socinianismus (allg. DG. S. 426) aufgefordert, die sogenannte natürliche Religion nach Bedeutung und Würde festzuhalten, und es fehlte nicht an einzelnen Anlässen, dieses mit Geflissenheit zu bekennen (allg. DG. S. 349).

Erstens, und dieses ist das älteste Philosophem der Kirche über diesen Gegenstand, wurde die Offenbarung für die Basis der Vernunfteinsicht gehalten, so dass sie, wie man es nun ausführen mochte, allgemeine Anschauungen oder Begriffe darböte, welche durch Vernunft zu entwickeln wären. Wie dieses vereinbar sei, darüber finden wir keine Theorie in dem kirchlichen Denken. Eigentlich ging der Begriff des Geheimnisses in dieser Vorstellungsweise verloren. Mit merkwürdiger Uebereinstimmung wurde hierbei schon seit dem 2. Jahrh. bis weit über das Mittelalter hin das falsch übersetzte: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε*, aus Jes. 7, 9 gebraucht; seit Augustinus kam Joh. 7, 17 hinzu (*intellectus merces fidei*)[l]). Anselmus hat das *crede, ut intelligas* in der kirchlichen Philosophie herrschend gemacht[m]).

---

k) Ausnahmen sind, das Wissen dem Glauben voranstellend, in der älteren Kirche Johannes Erigena (Allg. DG. S. 199.) und Abälard (*Homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem*, vrg. allg. DG. S. 253), vielleicht auch R. Lullus; unter seinen verurtheilten Sätzen: das Wissen stehe über dem Glauben.

Was man sonst für Rationalismus entschiednerer Art erklären kann in der alten Kirche, das war es nicht im Princip, sondern in der Ausführung. Kühne Formeln ausserdem hier und da; wie jenes Wort des Justinus Martyr bei Iren. und Euseb. 4, 18: *αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην*, wenn er mit den Gnostikern gelehrt hätte; und wenn Orig. *c. Cels.* 1, 9 fordert *ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων*.

l) *August. Tr. in Jo.* 40: *fidei merces est videre. Prosper de vita contempl.* 1, 19: *nisi credideritis, non intelligetis.*

m) Dieses wurde das Princip der Scholastik, nicht das Gregorianische, *Hom. in Ev.* 26: *fides non habet meritum, si ei ratio praebet experimentum.*

Zweitens (die Mystik hielt sich hieran, wenn sie sich mit der Scholastik verband) meinte man, der Glaube, die göttliche Lehre darbietend, erhebe oder läutere die Vernunft, so dass die nun auch über ihre natürlichen Schranken hinauszustreben vermöge [n]).

Drittens man legte der Vernunft höhere Regungen, Ahnungen des Geheimnisses bei, welche von der Offenbarung belebt und vollendet würden, so dass das Christenthum nur die volle, höchste Vernunft, der Menschengeist von Natur christlich wäre. Auch dieser Gedanke lag in der Logosidee [o]).

Oder viertens man gab der Offenbarung gar nicht die Bestimmung, in Begriff und Lehre gefasst zu werden, sondern in Gefühl, Leben, kurz im Gemüth, in welchem auch das Glaubensgeheimniss seinen Anklang, seine Stätte finde. Dieses ist die pietistische Ausführung der Gefühlsansicht auf dem religiösen Gebiete.

Dazu sind fünftens die vermittelnden Principien seit der Reformation und unter dem Conflicte der Philosophie und der kirchlichen Theologie gekommen, diejenigen, in welchen die alte Unterscheidung der Lehren über und gegen die Vernunft die Anwendung erhielt, dass es nur Geheimnisse jener, nicht dieser Art gebe, auch der formale und materiale Vernunftgebrauch unterschieden wurde [p]); schwer durchzuführende Grundsätze, deren Aufstellung aber von jenem, niemals ganz zu verdrängenden Bestreben Zeugniss giebt, Vernunft und Glauben zu versöhnen.

---

n) Vrg. Neander, d. heil. Bernhard. S. 145 ff.

o) Das bekannte Wort Justin's: (*Apol. I.* 46) *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κ. τ. λ. Tertul. Apolog.* 17: *o testimonium animae naturaliter christianae!* Grundgedanke der Alexandriner. Im vollen Uebergange zum Rationalismus Abälard und Duns Scotus. Jener fordert das Begreifen als Bedingung des Glaubens an die Offenbarung (*non credendum nisi prius intellectum*), dieser leitet von der Offenbarung nur die Erregung der höhern Vernunft her (*cognitio supernaturalis dicitur, non per comparationem intellectus ad notitiam, sed ad agens*), und unterwirft sich nur mit einem fast höhnischen Zuge der kirchlichen Auctorität.

p) *Hildebert, Tract.* 8: *fides non est contra rationem, sed supra rationem.* — F. W. Ph. v. Ammon, die Vernunft im Sinne Luther's, Mel., Zwingli's u. Calv. (Winer, Zeitschr. f. wiss. Theol. H. 1. 2.) Calvin spricht entschieden, nur weniger rauh wie Luther, Zwingli freier in seiner praktischen und speculativen Richtung. — Die durchgeführte Theorie von der *ratio regenerata*, die der Offenbarung beistimmt, und der *ratio regeniti*, die noch nicht beistimmt, vom gebil-

Anmerkung. Mit den Fragen über Glauben und Wissen, Offenbarung und Natur, hat immer und nothwendig zusammengehangen die über das Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Es ist bei derselben, wenn sie wissenschaftlich gefasst und besprochen wurde, der Name Philosophie niemals in blos formaler Bedeutung genommen worden, in welcher die Philosophie, von allem Inhalte entkleidet, nichts sein könnte, als logische, als Verstandesbildung; von der denn oft ganz richtig gesagt worden ist, dass, wenn ein Streit über sie geführt würde, der sie Zurückweisende eine *contradictio in adiecto*, und der sie Zulassende eine *petitio principii* begehen würde. Aber die Anwendung der Philosophie d. i. philosophischer Lehren ist in der Kirche gesehehen: entweder in sie hinüberdeutend, oder verbindend die Philosophie mit der Schrift- oder Kirehen-Lehre, oder das philosophisch ausführend, was Schrift oder Kirche hingestellt zu haben schienen, oder im Gegensatze zu allem diesen, kritisirend mit Philosophie, was man positiv empfangen hatte [q]). Dagegen hat der Gedanke, dass die Philosophie keine Anwendung finden solle auf die Theologie, wenigstens eine zweifaehe Bedeutung gehabt: die (bei Schleiermacher), dass Religion und Philosophie ganz versehiedene Sphären des innern Lebens innehätten, die des Gefühls und die des Erkennens; und die, dass Philosophie und Offenbarung, beide als Lehren vom Göttlichen genommen, unvereinbar seien, was dann wiederum entweder auf dem gläubigen oder auf dem ungläubigen Standpunkte angenommen worden ist, als lediglich zu Gunsten der Offenbarung oder der Philosophie [r]).

§. 16.

Vom Wunderbegriffe (welcher in der Kirche immer mit dem der Offenbarung vertauscht worden ist, so, dass man alle Offenbarung auch als Wunder und wiederum alles Wunder auch als Offenbarung angesehen hat) [1]) findet sich im kirchlichen Denken eine dreifache

---

ligten *usus organicus* und verworfenen *usus normativus rationis*, bei Calov und Quenstedt.

q) Jenes die Scholastik, diess der Rationalismus, soweit er sich um Philosophie bekümmerte; die beiden auseinandergegangenen Zweige der Hegelschen Schule haben beides unter sich vertheilt.

r) Jenes z. B. Tertullian, (*praescript.* 7: *quid Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? — Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt,*) dieses der jüngere Dodwell (*Christianity not founded on argument, Lond.* 742.) und Ludw. Feuerbach.

Auffassung: der ursprüngliche und eigentlich kirchliche Wunderbegriff [2]), der naturwissenschaftliche [3]) und der religiöse [4]). Der erste fasste im Wunder das Uebernatürliche auf, der zweite das Ausserordentliche, der dritte die unmittelbare Beziehung eines Ereignisses auf die Gottheit.

1. Alles Wunder als Offenbarung: entweder in gewissen besondern Beziehungen (warnende, hinweisende Wunder), oder in der allgemeinsten, dass das Wunder den höchsten Beweis für das Dasein einer überweltlichen Gottheit in sich trüge.

2. Der gewöhnliche kirchliche Wunderbegriff ist sich zwar in der allgemeinsten Auffassung immer gleich geblieben, sofern man ihn von der Vorstellung des nur Wundersamen, Verwunderlichen geschieden hat, wiewohl sich auch diese Scheidung erst allmälig herausgestellt hat: aber was nun das eigentlich bedeuten sollte, über die Natur hinauszugehen, darüber hat die gesammte alte Kirche und Theologie mehr in Formeln, als in bestimmten Begriffen gesprochen. Doch lag es immer in der kirchlichen Denkart, nicht blos ein unmittelbares Handeln Gottes, sondern auch übernatürliche Erfolge im Wunder anzunehmen [a]), und die Frage über jenes, Möglichkeit und Art desselben, wurde in den Artikel von der göttlichen Vorsehung verwiesen [b]).

3. Der naturwissenschaftliche Wunderbegriff denkt das Wunder als durch die ganze Natur hingehend. Er ist drei-

---

a) Der Wunderglaube ist nicht weniger aus den h. Schriften der Juden und Christen als aus dem heidnischen Volksleben (Wunderbücher der Neu-Platoniker) in die Kirche übergegangen. Nach drei Merkmalen ist der Wunderbegriff aufgefasst und bestritten worden: 1) über die Natur hinaus, 2) unmittelbar, 3) in einem einzelnen bestimmten Acte von Gott gewirkt. Jenes Merkmal einer Umwandlung der Natur fand man schon im Buche der Weisheit (19, 6 vrg. 8; 8) und besonders von altkirchlichen Dichtern ist es ausgeführt worden z. B. *Sedulius, Carmen paseh.* 1, 70: *subditur — imperiis natura tuis, rituque soluto transit in adversas jussu dominante figuras.* 204: *dic, ubi sunt, natura, tuae leges!* Grade darin erschien die übliche Parallelisirung von Wunder und Weltschöpfung berechtigt. Für *ὑπὲρ φύσιν* schrieb man seit Augustin auch *παρ' ἐλπίδα supra spem* nach *Rom.* 4, 18. Die scholastische Unterscheidung von *miraculum* und *mirabile*, schon von Augustin (*Faust.* 26, 3) angedeutet und in dem Unterschiede von *τέρας* und *σημεῖον* enthalten (*Suiceri Thesaur. art. σημειον*), bezeichnet nur die Ausscheidung des blos Seltsamen, Verwunderlichen (*mirabile*) vom eigentlichen, übernatürlichen, gottgewirkten Wunder (*miraculum*).

b) Schon bei *Petrus Lombard.* als Lehre von der Wirksamkeit Gottes *per causas superiores*, neben der Engellehre.

fach hervorgetreten: so, dass man entweder ausserordentliche Wirkungen durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit in dem gesammten Naturlauf fand; oder geheime Kräfte in der Natur, und ihr Spiel und Wirken mit dem Wundernamen belegte; oder mächtige Erscheinungen von der Macht des Geistes über den Stoff[c]). Wie in den Vorstellungen von der Offenbarung, so wurden auch hier diese Begriffe zuletzt gegen den kirchlichen Wunderbegriff gewendet.

4. Der religiöse Wunderbegriff bezeichnet als Wunder alle Erscheinungen und Erfolge des Lebens, welche entweder bestimmter, klarer, voller auf die Gottheit hinführen, oder ein geistig-religiöses Element in sich schliessen, so dass sie das Göttliche dem Bewusstsein oder Gefühle näher bringen[d]).

§. 17.

Auch über das Wunder, seine Möglichkeit und die Wirklichkeit derer, welche die heilige Geschichte berichtet, konnte in der alten Kirche ein Zweifel nicht stattfinden. Die Kirche fragte nur bei denen, welche noch in der Gegenwart Glauben für sich forderten[1]); wiewohl eine Regung des Zweifels allerdings in dem Bedürfnisse philosophischer Vertheidigungen des Wunders lag, welches sich in der Kirche fortwährend angekündigt hat. Aber der ausgesprochene Zweifel beginnt erst in der Epoche des Deismus. Er hat sich bald auf die Möglichkeit eines Heraustretens aus dem Naturgesetze gerichtet, bald auf ein göttliches Eingreifen in den Lauf der Natur[2]). Mehr oder weniger bewusst und entschieden, geht endlich auch hier durch alle Zeiten der Kirche das Streben hin, den Begriff freier, zugänglicher zu bilden[3]). Ueber die Beweiskraft des Wunders zeigt sich auch im kirchlichen Denken ein Schwanken, in welchem das Wunder bald mehr bald weniger für sich bedeutet hat[4]).

1. Fortwährende Wunderkräfte wurden in der

---

c) Bereits Philo, (*Vita Mosis I. Tom. II. p.* 114. *Mangey*) wie Luther's bekanntes grosses Wort von den zwei Wundern, die er am Himmels-Gewölbe gesehen hat (Briefe B. IV. S. 128. De Wette). Aber ohne irgend einen Gegensatz wider den kirchlichen Wunderbegriff.

d) Er liegt schon in Augustin's Erhebung der sittlichen Wirksamkeit Christi über seine Wunderthaten, (*in Jo. Ev. tract.* 17, 1: *plus est quod vitia sanavit animarum, quam quod sanavit languores corporum moriturorum*) wie in Luther's frommer Naturanschauung (*c*): ist aber erst neuerdings ausgebildet worden als Ausgleichung des Wunderbegriffs mit der modernen Weltanschauung (§. 17. 3.).

Kirche eigentlich immer angenommen: nur über ihre Wirksamkeit und Beweiskraft war die Meinung oft getheilt[a]). Auch die protestantische Kirche mochte sich nicht leicht von jenem Glauben trennen[b]). Am annehmbarsten machte sich immer, und stand demnach in Glauben und Sitte der Kirche fest, das Vertrauen auf Wunder an Dämonischen[c]).

---

a) *Iren.* 2, 32. Das Bedürfniss fortwährender Wunder lag der alten Kirche im Gegensatze wider die Wundersagen des Polytheismus, der fortwährende Anlass im Volksglauben an die Thaten der Heiligen, die Berechtigung in der Verheissung Jesu (*Marc.* 16, 17 *sq.*) und im Vertrauen auf die gleiche Geistesgabe in der Kirche und ihren Heiligen, wie sie sich im Anbeginne offenbart habe. Augustin's Zweifel galten den Wunderbehauptungen der Donatisten (*ver. rel.* 25) und sind von ihm selbst gegenüber den Wundern in der katholischen Kirche zurückgenommen worden (*Retr.* 1, 13 *sq. Civ. D.* 21, 8. 22, 8). Abälard (*de Jo. Bapt. sermo* 987 in den *Opp.* u. 4. Br.) trat nur der phantastischen Wundersucht des Mittelalters entgegen, wie die römische Partei den Wundern, durch welche sich der Jansenismus zu halten suchte (allg. DG. S. 406). Aber im Glauben, wie Roger Baco (allg. DG. S. 263), Albertus der Gr. und die Aristoteliker des 15. und 16. Jahrh. (*Pomponatius, de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationib. Bas.* 556.) ihn aussprachen, dass eine Wunderkraft in die Natur gelegt sei, welche der Mensch sich aneignen könne, lag eine Milderung und ein stiller Widerspruch gegen den kirchlichen Wunderbegriff.

b) Luther: (XI. S. 1339) „Wie denn auch oft geschehen ist und noch geschieht, dass in Christi Namen Teufel ausgetrieben, item durch Anrufung desselben Namens und Gebet die Kranken gesund werden. — Denn solche Zeichen sind der ganzen Christenheit gegeben, wie er hier sagt, denen die da glauben; ob man gleich nicht allezeit bei einzelnen Personen solche Gaben siehet, wie sie auch die Apostel nicht alle gleich gethan haben." *Quenstedt, Theol. did. polem. P. I. p.* 472: *Nolim negare Jesuitas in India et Japonia vera quaedam miraeula edidisse.* Der neuere Widerspruch entstand durch die protestantische Beschränkung der Unmittelbarkeit des heiligen Geistes auf die apostolische Zeit, durch das Pochen der katholischen Kirche auf ihre Wunderzeichen, denen die protestantische Kirche wenig entgegenzusetzen hatte, endlich durch die Abneigung gegen das Wunder überhaupt.

c) Austreibung der Dämonen ist das regelmässige Wunder der alten Kirche, so lange sie wider die griechischen Götter stritt, und darauf wollte auch Gassner (s. 1773) die fortwährende Wunderheilung beschränken. (Bedeutend ist in der damaligen Streitigkeit *Ant. de Haen, de miraculis. Frcf. et L.* 776.) Die Wirkung des Geistes auf und wider den Geist liess solche Machthandlungen am natürlichsten denken und geschehen, daher aber hier auch die natürliche Erklärung am frühesten und durchgreifendsten eintrat. Schon in den Clement. Homilie'n 9, 21: durch Gottvertrauen und Glauben, welcher wie ein Abbild Gottes in uns ist, werden die Dämonen *φυσικῇ τινι ὁδῷ* verscheucht. Dann durch griechische Bildung und Arzneikunst. *Orig. in Matth. tom.* 13. In der protestantischen Kirche begann an diesem Punkte mit Semler (Abfertigung der neuen Geister u. alten Irrthümer. Hal. 769.) der Gegen-

2. Von dem gewöhnlichen Sinne, in welchem man ausser-natürliche Ereignisse abgeleugnet hat[d]), ist zu unterscheiden: 1) Augustinus Meinung, welche sich durch das ganze abendländische Mittelalter hinzieht: dass es gar keine Natur gebe ausser dem göttlichen Willen, (er stellte sie der Manichäischen Selbständigkeit der Natur entgegen,)[e]) und 2) der Sinn, in welchem der Pantheismus die Möglichkeit des Aussernatürlichen verwirft (wiewohl dadurch keineswegs immer das Wunder im weitern Sinne)[f]): wenngleich die pantheistische Bestreitung nicht ohne Einfluss auf die rationalistische Wunderleugnung geblieben ist. Auch das Eingreifen Gottes in den Naturlauf ist im verschiedenen Sinne bestritten worden vom Pantheismus und vom gewöhnlichen Rationalismus[g]). Gegen diese Schwierigkeit wurde die Präformation der Wunder erdacht[h]).

3. Unter den andern Begriffen des Wunders neben dem ei-

---

satz wider alles Uebernatürliche, während eine neuerweckte phantastische Gläubigkeit auch diess Dämonische wieder in ihre Kreise zog: Just. Kerner, die Seherin von Prevorst. Stuttg. u. T. 829. 2 B. Eschenmayer, Mysterien des innern Lebens. Tüb. 830.

d) Die englischen Deisten sprachen zunächst gegen die Nothwendigkeit, Erkennbarkeit und Beweiskraft des Wunders. Thomas Hobbes (*Leviath.* 37) liess Wunder nur als etwas Subjectives gelten: Erscheinungen, welche die Gläubigen bewundern, für göttlich achten. Voltaire verspottete sie im Glauben an ihre Unmöglichkeit, Rousseau wollte an's Evangelium glauben trotz der Wunder.

e) *Civ. D.* 21, 8: *Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cuiusque natura sit. Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra eam quae nota est naturam.* Er nennt Natur die durch Gott bestimmte Beschaffenheit und Folge der Dinge (*voluntas Dei*).

f) In diesem Sinne schon *Dion. Ar. de div. nom.* 6, 2: *ὑπὲρ φύσιν, τὴν καθ' ἡμᾶς τὴν ὁρωμένην, οὐχ ὑπὲρ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς.* Die Wunderbestreitung Spinoza's ging nothwendig davon aus, dass er nichts über der Natur anerkannte, daher folgerecht erklärte, dass ein einziges erwiesenes Wunder, wie das der Erweckung des Lazarus, sein System zerstören würde. (Bayle unter Spinoza. Hierzu vieles in seinen Briefen und im *Tract. theol. politicus.*) Dagegen Erigena, wie die Schelling-Hegelsche Schule in ihrer ursprünglichen Stellung, das Wunder als die im Geiste Gottes gewollte That, der die Natur nicht widerstrebe, oder als die Bestimmung der Natur durch den Geist, dem sie Widerstand zu leisten nicht vermöge, also nur im naturwissenschaftlichen Sinne behauptete.

g) Die klarste Zusammenfassung der Gründe beiderlei Ursprunges in Strauss, Glaubensl. B. I. S. 224 ff.: Auflösung des Wunderbegriffs.

h) *Bonnet, Recherches phil. sur les preuves du Christ.* Uebers. v. Lavater, Zür. 768. In diesem Sinne, als vom Anbeginne her in die Natur gelegt, glaubte Lavater auch an eine fortwährende Wunderkraft.

gentlich kirchlichen sind die beiden dermalen die herrschenden bei denen, welche sich den Namen oder auch die Idee des Wunders nicht nehmen lassen wollen: der religiöse, da es nur Ereignisse bedeuten soll, welche unmittelbar auf Gott führen[i]), und der naturwissenschaftliche (§. 16. *nt. c. d.*). In diesem wird das Wunder entweder als Ereigniss aus der innerlichsten Naturkraft oder aus der Macht des Geistes über die Natur aufgefasst, vornehmlich der durch Sündlosigkeit gesteigerten Geistesmacht[k]). Abgesehen noch von den populären Ausdeutungen des Wunderbegriffs, in denen dasselbe zum Ungewöhnlichen, wenn auch vielleicht jetzt nur oder für diesen Menschen, oder zum providentiell Ausserordentlichen in Natur und Geschichte herabsinkt.

4. Das Schwanken über die Beweiskraft des Wunders hat immer darin gelegen, dass man entweder der Person und Sache um der Wunder willen, oder diesen um jener willen, glauben zu müssen meinte[l]). Untergeordnete Bedeutung hatten in der Kirche die Fragen über das Princip der Wunder in der Person Christi[m]).

---

i) Schleierm. Reden ü. d. Rel. (4. Aufl.) S. 105: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit: jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder."

k) Seit Erigena (*de div. nat.* 9) ward es ausgesprochen, dass die unsündliche Natur eine Uebermacht über die sündliche Natur haben müsse, und in Christo gehabt habe. Aehnlich Rosenkranz, Encycl. d. theol. Wiss. S. 160.

l) Neben der Geneigtheit, im Wunderthäter den göttlichen Gesandten zu erkennen, stand schon die alt- und neutestamentliche Beschränkung (*Deut.* 13, 1-3. *Mtth.* 24, 24), wie die Wundergeschichten kirchlich verworfener Parteien, daher *August. de unit. eee.* 19: (gegen Wunder der Donatisten) *Quaecunque talia in catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in catholica fiunt; non ideo manifestatur catholica, quia in ea fiunt. Quenst. P. I. p.* 472: *Disting. inter miracula haereticorum, ut haeretici sunt et falsam doctrinam proferunt, et eatenus non possunt facere miracula, et inter haereticos, quatenus cum eeclesia consentiunt et ad confirmationem doctrinae et saeramentorum Dei miracula edunt.* Aber die herrschende Ansicht der Kirche über den Zweck der Wunder in der heiligen Geschichte war, dass sie eine Erklärung Gottes für gewisse Personen und Sachen enthielten. Als Nebenzweck wird erwähnt, dass sie den Glauben an Gott über der Natur erregen oder sichern sollten. *Arnob.* 1, 47: *potentior, quam fata sunt. August. in Jo. Tr.* 24: *ut invisibilem Deum — miraremur. Jo. Dam.* 1, 3: *θαυμάτων σαγήνη πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ἀνήγαγον — θεοσημεῖαι* die Wunder. Noch entschiedener fand die Storrische Schule in den Wundern Jesu einen Beweis für das Dasein Gottes.

m) Die alte Kirche sah in den Wundern Jesu die Wirkung und Be-

Anmerkung. Die uneigentliche, allegorisirende Deutung der Wunder der heiligen Geschichte, insbesondre der Wunder Jesu, hat nicht immer im Zusammenhange mit dem Unglauben an sie gestanden. Bei Origenes, welcher sie zuerst entschiedener, d. h. weder blos als Nutzanwendung, noch blos neben der historischen Auffassung versuchte, und bei manchen Secten des Mittelalters (allg. DG. S. 301), hatte sie eine mehr idealistische als skeptische Grundlage; bei einigen mag allerdings der Hass gegen das positiv Christliche mitgewirkt haben. Mit Hohn übte sie Th. Woolston aus (eb. S. 428). Seitdem hat sie immer nur so hervortreten können, dass man die Allegorie nicht den Evangelisten zuschrieb, sondern in Sagen voraussetzte, welche bei den Evangelisten zu Wundergeschichten erstarrt wären. So waren die mythische Wunderdeutung und die allegorische verwandte, sich ergänzende Processe [n]).

§. 18.

In gleichen Bahnen läuft die Geschichte des Weissagungsbegriffs. Als christliches Beweismittel hatte die Weissagung immer hohe Bedeutung in der Kirche [1]). Die Wissenschaft beschäftigte sich von den Antiochenern an lange Zeit hindurch nur mit dem Material der biblischen Weissagung; die Frage über Weissagung über-

---

währung des göttlichen Logos. *Tertul. Apologet.* 21: durch seine Wunder *ostendens se esse λόγον Dei, — eundem qui verbo omnia faceret et fecisset. Greg. Nyss. cat.* 11. 12 die Wunder Jesu beweisen *θεὸν γεγενῆσθαι ἐν ἀνθρώπου φύσει.* Im Kirchenstreite über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo (5. Jahrh.) wurden *θαύματα* und *παθήματα* insgemein entgegengesetzt, jene der göttlichen, diese der menschlichen Natur eigenthümlich (besonders *Leo M. ep. ad Flavianum*). Nach der in der lutherischen Kirche ausgebildeten Lehre von der *communicatio idiomatum* erscheinen die Wunder als gott-menschliche Wirkungen. Dagegen bei dem gegenseitigen Zugeständnisse von Wundererscheinungen, die Wunder Jesu von seinen Feinden als magische Künste, die Wunder des Heidenthums von den christlichen Apologeten als satanische Wirkungen betrachtet wurden, indem diese entweder als Thatsachen anerkannt oder als dämonische Vorspiegelungen angesehen wurden. Hierbei vermischten die Kirchenväter den jüdisch biblischen und den griechisch platonischen Begriff der Dämonen, und manichäische Anklänge, später im Abendlande germanischer und slavischer Volksglaube hat auf diese Vorstellungen eingewirkt. Die Scholastik stellte solche Wunder in die Classe der *mirabilia* (§. 16. *nt. a*).

n) Jene bei Strauss, diese bei Weisse (die ev. Gesch. kritisch u. phil. Lpz. 838. II.) vorwaltend, beide im Gegensatze der natürlichen Wundererklärung des gewöhnlichen Rationalismus, in Paulus Commentar u. a.

haupt hat erst in der deistischen Periode begonnen [2]). Aber während der Streit über jenes Material mit schwankenden Resultaten noch unter uns besteht [3]), hat der Weissagungsbegriff nach und nach eine mehr allgemeine Fassung erhalten, nach welcher er freilich nicht mehr eigentlich Wunderbares in sich hat, und für den altkirchlichen Weissagungsbeweis wenig mehr darbietet [4]).

1. Der apologetische Gebrauch der Weissagung hatte in der ältesten Kirche sogar mehr Bedeutung als der vom Wunder, theils den geistigen Stimmungen der Christen gemäss, theils, weil die Weissagung in eine lange Wunderzeit zu versetzen, nicht blos ein Wunder des Moments zu sein schien [a]). Während aber in den erfüllten Weissagungen heiliger Männer der Beweis für das Göttliche in ihnen leicht zu führen schien, war die Meinung der Kirche selten klar darüber, wie ein heiliger Mann oder ein Ereigniss durch die an ihm erfolgte Erfüllung einer fremden Weissagung bestätigt werde. Man schwankte zwischen den Ansichten: sie würden bestätigt, indem sie dadurch in eine anerkannt heilige Geschichte zu stehn kämen, oder indem sie in anerkannt heiliger Schrift verkündigt worden wären, oder weil die Propheten, also die Gottheit, welche durch sie geredet habe, jene entweder ausdrücklich als göttlich Einzuführende verkündigt hätten, oder es auch an sich undenkbar wäre, dass Menschen und Sachen des Trugs oder Unbedeutende göttlich verkündigt worden wären [b]). — Von zweifelhafter Bedeutung,

---

a) *Tert. Apol.* 20: *idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Just. Apol. I.* 30: μεγίστη καὶ ἀληθέστατη ἀπόδειξις. Das Verhältniss von Wunder und Weissagung blieb der alten Kirche unbestimmt, Origenes (*c. Cels.* 1, 2) betrachtet den Beweis aus beiden als den göttlichen, im Gegensatze der Demonstration aus griechischer Dialektik, ihn bezeichnend (aus 1 *Cor.* 2, 4) als ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως, jenes in Bezug auf Weissagungen, dieses auf Wunder. *Lactant. Instt. div.* 5, 3: *non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt* in Bezug auf die von ihm erfüllten Weissagungen. *Chrys. in Jo. Homil.* 24: τοὺς μὲν γὰρ παχυτέρους τὰ σημεῖα ἐφείλκετο, τοὺς δὲ λογικωτέρους αἱ προφητεῖαι καὶ διδασκαλίαι in Bezug auf die von ihm ausgegangenen.

b) Gegen Gnostiker und Manichäer erwies man erst aus den erfüllten Weissagungen die Göttlichkeit des A. T., gegen die letztern ist wohl der Zusatz zum Nicänischen Symbolum gemeint: *qui per prophetas locutus est.* Aber auch der Glaube an dämonische Weissagung war durch die Verwechslung des Dämonennamens (S. 46) begünstigt. *August. de divinat. daemonum.* Verwandt ist die Unterscheidung einer göttlichen und einer falschen Prophetie (aus der ὕλη) in den Clementinischen Homilie'n (3). Inmitten der dämonischen und prophetischen

sowohl nach ihrem Grunde als nach ihrer Beweiskraft, waren die Verkündigungen, welche die alte Kirche aus der heidnischen Welt für Person und Geschichte Jesu aufzusammeln pflegte [c]).

2. Der Zweifel an der Weissagung überhaupt war bald auf die Möglichkeit derselben gerichtet, — und hier nahm er entweder die göttliche Mittheilung in Anspruch, oder das Vorherwissen von zufälligen Dingen d. i. von Erfolgen der Willensfreiheit, — bald richtete er sich gegen die Erkennbarkeit dessen, was wahre Weissagung sei, wiefern es immer ausser dem menschlichen Gesichtskreise liege, welche Ereignisse als rein zufällige anzusehn seien, und welches Eintreffen einer Verkündigung nicht von Ungefähr erfolge.

3. Das Material der Weissagungen des A. T. ist in ein dreifaches Verhältniss zur Person Christi gesetzt worden: entweder als wahrhaft göttliche Verkündigung; oder als Reden über Zeitgenossen und Zeitumstände, in denen aber ein göttlicher Doppelsinn oder eine ideale Bedeutung gelegen habe; oder als Cyklus messianischer Bilder, welche unvollständig erfüllt worden seien, während andre, nicht messianische, wie die in den Klagpsalmen, in Erfüllung gegangen wären [d]).

4. Freiere Weissagungsbegriffe: tiefere Ahnungen, welchen Charakters auch; oder volle, geistige Theilnahme an Plan und Werk der Gottheit [e]).

Weissagung stand die astrologische. *August. Civ. Dei* 5, 1. *Incerti A. christiani* (*Saec.* 5.) *dialogus Hermippus s. de astrologia II. ed. O. D. Bloch. Havn.* 830.

c) *A. van Dale, de oraculis ethnicorum. Amst.* 683. *Csp. Peucer, de diversis divinationum generib. den. ed. Vit.* 572. Heidnische Weissagungen, ausser den Sibyllinen (Bleek in d. Theol. Zeitschr. Brl. 819. H. 1 f.) und Hystaspes (Walch in *Comm. Soc. Reg. Gott. T. I.*), angeblich die platonische im 2. Alcib. (*M. Weber, de vaticinio messiano, Socrati afficto. Opp.* 828.), die 4. Ekloge Virgils, *Eus. Vita Const.* 5, 19 *s. Aug. Civ. Dei* 10, 27. *Ep.* 258.

d) Das Erste die altkirchliche Vorstellung, in ihrer Durchführung bedingt durch die ungeheuere Verwirrung und Willkür in der Schriftauslegung, erneut von Hengstenberg, doch mit dem Zugeständniss einer unsichern Perspective der Propheten, d. h. irriger Meinungen über die Zeit der Erfüllung ihrer Weissagungen. Das Zweite gehört der Antiochenischen Schule. (Unter den Anklagen des Leontius gegen Theodor v. Mopsuestia: *omnes Psalmos judaice ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantum ad Dominum rejectis.*) Der englische Deismus hat vom hebräischen Prophetenthum zuerst ausgesprochen, dass sich in demselben der freiere Geist gegenüber dem Priesterthum aufgestellt habe; δημαγωγοί von den Propheten hat schon Hiob b. Photius (*p.* 184. *ed. Becker*). Ueber das Dritte stimmt Schleiermacher mit dem gewöhnlichen Rationalismus.

e) Beides ist nur die Christianisirung eines natürlichen Schauens

§. 19.

Der Geist des Evangelium, welcher sich anfangs allein durch das gesprochene Wort verbreitet hatte, zog sich seit dem 2. Jahrhundert immer mehr auf eine christliche Schriftensammlung zurück, welche sich durch die Vergleichung mit den vielerlei Apokryphen immer mehr bewährte, und gerade durch ihren meist zufälligen Ursprung am geeignetsten sein musste, Geist zu tragen und Geist zu entwickeln [1]). Denn vom Anfange herein war dieses die eigentliche Bestimmung des N. T., als Lehrcodex galt fortwährend mehr das A. T. Doch seit dem 4. Jahrhundert wurden beide Schrifttheile auf gleiche Weise für den dogmatischen Beweis gebraucht [2]). Der Schriftkanon wurde zuerst durch Tradition, dann durch Kritik bestimmt, und seine Anerkenntniss war früher Sache der Gewohnheit; seit Mitte des 18. Jahrhunderts ist der Kanon mehr und mehr der Freiheit und der Wissenschaft anheimgegeben worden [3]).

1. Die Belege für alle diese Bemerkungen über den Kanon [a]) finden sich in der Einleitung zur h. Schrift.

2. Die Gemeinde von Vorderasien (allg. DG. S. 72) hat auf den gleichen Gebrauch A. und N. T., sowie auf die Aufstellung des Kanon N. T. den bedeutendsten Einfluss gehabt. Hiermit kann zusammenhängen, dass von apostolischen Schriften das Johanneische Evangelium in der Kirche zuerst als dem A. T. gleiche heilige Schrift erwähnt, und sonst in dogmatischen Ge-

---

in das Künftige, wie sie, nach der heidnischen Auffassung des Celsus, mit Baco beginnt; das Erstere mehr als ein individuelles Hellsehn, das Andre mehr als religiöse Idee.

a) Das vieldeutige Wort, in dieser bestimmten Bedeutung durch die alexandrinischen Grammatiker aufgekommen, bezeichnet das Verzeichniss der heiligen (im Sinne der Kirche classischen) Bücher (*ἐκκλησιαστικὸς κανών Eus. H. ecc.* 6, 25) entweder in Bezug auf ihren Ursprung als Schriften der vorzugsweise heiligen, göttlichen Männer, oder in Bezug auf ihren Inhalt als vorzugsweise mit Erfolg zu lesen und kirchlich zu brauchen; in anderer Beziehung wird die h. Schrift selbst *κανών* genannt. Dagegen *ἀπόκρυφα*, bei verschiedener Etymologie, im Gegensatze zur doppelten Bedeutung des Wortes Kanon, nicht authentische, oder nicht zum allgemeinen kirchlichen Gebrauche; letztres konnte auch einer authentischen Schrift gelten, für welche man dann die Etymologie machte: tiefsinnige, Geheimnisse enthaltende. (*H. Planck, nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie rectius constituenda. Gott.* 820. 4. Gieseler, was heisst apokryphisch? Th. Stud. u. Krit. II. 1.

brauch gekommen ist[b]). Den Kanon N. T. aber, an der Stelle des A., hat Marcion wohl zuerst aufgestellt[c]). Ein Ganzes der heiligen Schrift N. T. erwähnen zuerst Irenäus, Tertullianus, Clemens v. Alexandrien.

3. Drei Hauptfragen waren bei der Aufstellung des Schriftkanon zu erwägen: 1. über die Bedeutung der nicht gemeinjüdisch kanonischen Bücher, welche von Hellenisten zum A. T. gezählt wurden; 2. über die Geltung der übrigen, nichtapostolischen Männer der ersten Zeiten; 3. über die eigentlich apostolischen Schriften. Die erste wurde zuerst von Melito behandelt[d]), die zweite und dritte von Origenes[e]). Im 4. Jahrhundert kamen sie alle zur Entscheidung, jedoch so, dass bei der ersten eine Verschiedenheit im Grossen stehn blieb[f]), bei der zweiten eine Verschiedenheit nur in gewissen Theilen der Kirche (der

---

b) Wegen der Logoslehre in den monarchianischen, besonders sabellianischen Streitigkeiten. *Theophilus ad Autolyc.* 2, 22: *Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.*

c) Er wollte das A. T. durch ein N. T. verdrängen: die Kirche vereinigte beide. *A. Hahn, de canone Marcionis. Regiom.* 824. Auch Celsus (um 150) spricht von *ὑμέτερα συγγράμματα.*

d) Fragment b. *Eus. H. ecc.* 4, 26, nach der jüdischen Tradition und nur in Bezug auf jüdischen Gebrauch.

e) *Eus. H. ecc.* 6, 25. Bei Ignatius (*ad Philad. c.* 5) bezieht sich die Verehrung noch auf die Personen der Apostel, nicht auf ihre Schriften.

f) Ueber die christlichen Apokrypha kam die herrschende Meinung in der Kirche schon gegen Ende des 2. Jahrh. zur negativen Entscheidung, wenn auch über Einzelnes noch schwankend. Aber jene Nachahmungen und Fortsetzungen, die sich allmälig an's A. T. hängten (Origenes nennt allein noch *τὰ Μακκαβαϊκά*, Hilarius Tobias und Judith), nach Hieronymus *ἀπόκρυφα* genannt, erlangten in der griechischen Kirche mit der Septuaginta eine unbestimmte Geltung als *δευτεροκανονικά*, in der abendländischen Kirche war Hieronymus gegen, Augustin für sie, ja nach dem Ansehn des Einen oder Andern blieb das Mittelalter über sie getheilt, im Tridentinischen *decretum de canonicis scriptis* (*Sess.* 4) sind sie grösstentheils unter den kanonischen Büchern aufgezählt. Die protestantische Praxis, zunächst aus dogmatischem Interesse (gegen 2 *Mcc.* 12, 41. *Tob.* 4, 10), verwarf ihren göttlichen Ursprung, nicht ihren erbaulichen Gebrauch; nur in reformirten Symbolen (*Conf. Helv. II.* 1. *Anglic.* 4. *Belg.* 6) sind sie, als nicht dogmatisch zu gebrauchen, vom Kanon ausdrücklich geschieden worden. *J. Rainold, Censura librr. V. T. apocr. Opph.* 611. 4. Augusti, einige Bemerkk. ü. die Verschiedenh. der kirchl. Grundsätze in Abs. auf Werth u. Gebrauch d. Apokr. A. T. Brl. 816. Zu den Streitigkeiten der Bibelgesellschaften: *E. Reuss, polemica de libris V. T. apocryphis plebi perperam negatis. Argent.* 829. In Bezug auf die jüdische Unbekanntschaft mit diesen Schriften: *S. J. Fraenkel, hagiographa posteriora denominata apocrypha. L.* 830.

Abyssinischen und Armenischen vornehmlich)[g], bei der dritten nur Einzelne getheilter Meinung blieben.

Der Schriftkanon ist vor dem Trienter Concil nie allgemein, öffentlich bestimmt worden, denn in den alten und mittelalterlichen Zeiten wurde das Interesse dafür durch die Auctorität der Kirche und der Tradition niedergehalten. Indessen hielt doch die Gewohnheit der Kirche den Kanon zusammen[h]. Die Protestanten hatten jenes Interesse, aber sie scheuten die Inconsequenz, die kirchliche Annahme des Kanon als feststehend, oder gar seine göttliche Feststellung durch den in der Kirche waltenden, heiligen Geist anzuerkennen. Die lutherische Kirche begann auch mit grosser Freiheit in dieser Sache[i]: aber sie wurde bald die gebundenste. Die calvinische Partei begann mit Mässigung: aber sie suchte die Anerkenntniss des Kanon von der kirchlichen Auctorität weg auf ein Zeugniss des heiligen Geistes zu gründen[k]. Das freie Recht der Untersuchung des

g) Ueber den Hirten des Hermas, den Brief des Barnabas, Clemens, apostolische Canones etc.

h) Die Bestimmung über den Kanon N. T., auch durch jene doppelte Bedeutung desselben irritirt, entschied sich bei den Wenigsten, den Einzelnen und in den Gemeinden, nach bestimmter Einsicht und Forschung, sondern nach Ueberlieferung und Gemeingefühl. Die kritische Erörterung des Eusebius (*H. ecc.* 3, 3. 6, 25) ist dem Origenes nachgebildet, spricht aber die öffentliche Kirchenmeinung seiner Zeit aus, wenn sie auch nicht auf dieselbe zurückgewirkt hat. Manche öffentliche und private Zusammenstellungen der kanonischen Bücher, wie der Muratori'sche Kanon und die Stichometrie aus dem 9. Jahrh. (an *G. Syncelli et Nicephori chronol. Par.* 652.), sind wohl noch verborgen. Alle ältere Satzungen über die Zahl der kanonischen Bücher gehören der Provinzialgesetzgebung an, als: der 85. *canon apostolicus*, der 60. (zweifelhafte) Kanon der semiarianischen Synode zu Laodicea (Spittler, krit. Unters. d. 60. Laod. Kan. Brem. 770. Bickell in Theol. Stud. u. Krit. 830. 3), der durch Augustin veranlasste Beschluss von Hippo 393 und seine Wiederholung zu Carthago 397 oder 98 (*Mansi III.* 875 *ss.*), endlich der apokryphische Beschluss des Gelasius (*Mansi VIII.* 151 *ss.*). Zwar diese Particulargesetze sind in die allgemeinen Rechtsbücher der Kirche übergegangen: aber hätte es damals im Sinne derselben gelegen, den Kanon durch ein allgemeines Gesetz festzustellen, so würde eins besonders der spätern ökumenischen Concilien darüber gesprochen haben.

i) Carlstadt's Zweifel am Pentateuch (*de canonicis scripturis libellus. Vit.* 520. u. Welche Bücher heilig und biblisch seien? Witt. 521.), Luther's Bevorzugung des einigen zarten Hauptevangeliums und der Paulinischen Briefe, sein bekanntes Urtheil über die stroherne Epistel (Werke XIV, 105), endlich seine Nachstellung der ihm unsichern Bücher in der kirchlich recipirten Bibelübersetzung, woraus die inconsequente Unterscheidung zwischen kanonischen Büchern ersten und zweiten Ranges bei Joh. Gerhard u. A. hervorging.

k) Calvin über den 2. Brief Petri: *certe quum in omnibus epi-*

Kanon, vor allen durch Semler angesprochen[l]), ging allmälig in die wissenschaftliche Freiheit über, die Authentie der heiligen Schriften zu untersuchen: eine Freiheit, welche wie alle wahre Freiheit immer mehr zur Haltung uud Mässigung gelangt ist[m]).

Die Lehre von der heil. Schrift zerfällt in die drei Theile: von Ursprung, Bedeutung und Gebrauch derselben.

§. 20.

Die in der Kirche bald herrschend gewordene Idee der Inspiration der christlichen heiligen Gesammtschrift brauchte nicht aus der Fremde[1]) und aus gangbaren Volksvorstellungen hereinzukommen: diese Idee hing naturgemäss mit dem evangelischen Glauben zusammen, welcher Princip und Macht der neuen Sache dem Geiste Gottes zugetheilt hatte. Nur die Formen, in welchen jene Idee aufgefasst worden ist, stammten meist aus fremder Anschauungs- und Sprachweise her[2]).

1. Die Inspirationsbegriffe, welche sonst in der alten Welt

---

stolae partibus spiritus Christi majestas se exserat, eam prorsus repudiare mihi religio est, utcunque genuinam Petri phrasin hic non agnoscam; über den Hebräerbrief: *ego ut Paulum agnoscam auctorem adduci nequeo.* Ihm ist das innere Zeugniss des h. Geistes das eigentliche Argument, die Göttlichkeit der h. Schriften zu erkennen (*Inst.* 1, 7). Ebenso die reformirten Symbole z. B. *Conf. Gall.* 4: *Hos libros agnoscimus esse canonicos, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione.* In diesen Symbolen werden auch die kanonischen Bücher A. u. N. T., abgesehn von den Apokryphen, angemessen dem katholischen Herkommen, aufgezählt: *Gallic.* 3. *Anglic.* 6. *Belg.* 4.

l) Von freier Unters. des Kanons. H. 771 ff. IV. (Gegen ihn: *Ch. Fr. Schmid, Hist. antiqua et vindicatio canonis. L.* 775.) Nach ihm: (Corodi) Vers. e. Beleuchtung der Gesch. d. Bibelkan. H. 792. II.

m) Neben extremen Meinungen Einzelner bewährt sich immer mehr als gemeingültiges Resultat der freien Wissenschaft, dass die Bücher des N. T. alles für sich haben, und dass ihnen wenigstens immer eine Beziehung auf die Personen der Männer zukomme, deren Namen sie führen (Ev. Matthäi, Ev. u. Apokalypse des Johannes, Br. an die Hebräer, Pastoralbriefe, am wenigsten der zweite Petrinische), dass endlich der Unterschied zwischen ihnen und allen, welche sonst einen Anspruch auf gleichen Rang gemacht haben, einleuchtend und gross sei.

C. F. Sonntag, doctrina inspirationis ejusque ratio hist. et usus popularis. Heidelb. 810. *C. A. Credner, de librr. N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante Saec. tertium. Jen.* 828. *I.* (bis Justin.) Rudelbach, die Lehre v. d. Insp. d. H. S. in d. Zeitschr. f. luth. Th. 840. I f. (merkwürdig befangen.) W. Grimm, Inspir. in der Allg. Encykl. Sect. II. B. XIX.

von heiligen Büchern herrschten, drücken alle entweder ein viel Geringeres oder ein viel Höheres (Verkörperung der Gottheit) aus[a]), als die christliche Vorstellung.

2. Die jüdischen und heidnischen Begriffe vom Prophetenthume lieferten die Formen, in welche die kirchliche Idee vom heiligen Geiste der Schrift überging[b]). Jene Begriffe waren im Heidenthum sinnlich stärker als unter den Juden. In ganz eigentlicher Bedeutung wurden sie vom Montanismus aufgegriffen und in diesem von der Kirche einmüthig verworfen[c]).

§. 21.

Aber eben dadurch, dass die Idee der Inspiration im kirchlichen Bewusstsein tiefer lag, als ihre dogmatische Auffassung, und dass jene das Wesentliche war, behielt das Dogma der Inspiration in der gesammten alten Kirche eine schwankende Haltung. Härtere Ausdrücke

---

a) Jenes die griechische Vorstellung: entweder bloss von begeisterter Rede heiliger Menschen, oder nach der Praxis der Orakel und nach der platonischen Ansicht von der Poesie im Zurücktreten des menschlichen Bewusstseins vor dem redenden Gott; dieses der hindostanische Glaube an die Vedas. Aber alle Religionen, welche heilige Bücher haben, glauben an einen geheimnissvollen Zusammenhang derselben mit der Gottheit.

b) Indem sich neben die alte h. Schrift eine neue aufstellte, wurden die Attribute der erstern auf die andre übertragen. Die erste bestimmte Zusammenstellung alt- und neutestamentlicher Offenbarung, wohl noch in der Unbestimmtheit mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung, b. *Just. Tryph. c.* 119: *φωνὴ τοῦ θεοῦ, ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθεῖσα πάλιν, καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα.* Zuerst galt die Apokalypse als prophetisches, insofern inspirirtes Werk, dann das ganze N. T., und es liegt in der Sache, dass diejenigen Kirchenlehrer, welche zu Ende des 2. Jahrh. das N. T. als ein Ganzes kennen (§. 19. 2), auch die ersten Zeugen des göttlichen Ursprunges beider Schrifttheile sind. Rein jüdischen Ursprunges ist nur die Formel einer Entstehung durch den heiligen Geist (wofür auch *ὁ θεός, λόγος, σοφία, πρόνοια* gebraucht wurde). Die Bedeutung von *θεόπνευστος* hing wenigstens mit heidnischen Vorstellungen zusammen, und wurde früher, so noch bei Nonnus (*B. Crusius, de Nonno. Opp.* 241), activ genommen, *deum spirans;* der später gewöhnliche passive Sprachgebrauch *inspiratus* zuerst bei Tertullian. In der lateinischen Kirche auch *irrigare* u. a.

c) *Tertul. Marc.* 4, 22: *in spiritu homo constitutus, — cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, — de quo inter nos et psychicos quaestio est. Münter, effata et oracula Montanistarum. Havn.* 829. Die Bestreitung des montanistischen Prophetenglaubens an eine Ueberwältigung des menschlichen Gemüthes durch die dasselbe erfüllende Gottheit als höchsten, noch gegenwärtigen Zustand der Religion, ist stehender Artikel der altkirchlichen Polemik. *Miltiades, περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (*Eus. H. ecc.* 5, 17).

hatten ihren Grund in der unbedingten Verehrung der heiligen Schriften, aber sie wurden auch durch jene damals herrschenden Vorstellungen vom Prophetenthum begünstigt[1]). Dagegen der freiere Geist unbesorgt, oft selbst bei denselben Schriftstellern, auch in weiten, mildern Formeln gesprochen hat[2]). Eine öffentliche kirchliche Bestimmung hat das Dogma bis in das 16. Jahrhundert nicht einmal im Allgemeinen, geschweige in bestimmten Formeln, erhalten[3]).

1. Die Härte des Ausdrucks über die Inspiration bestand theils in der Art, wie Act und Zustand dabei gedacht worden ist, theils im Umfange, wie man sie dachte. Unter den strengern Ausdrücken haben die alexandrinischen mehr im Zusammenhange mit jener alten Auffassung der Prophetie gestanden, demgemäss auch die allegorische Auslegung[a]); freier, lediglich aus der Ehrfurcht vor der h. Schrift hervorgegangen, erscheinen die Ausdrücke der asiatischen Kirche und des Abendlandes. Aber es ist doch immer eigentlich (dafür spricht der Zusammenhang in den meisten solchen Stellen) nur die Würde und die Bedeutung des göttlichen Worts, also des Inhalts, der Sache, welche sie alle meinen.

2. Die mildern Aeusserungen der Väter sind von dreifacher Art: dass sie auch Nichtinspirirtes in den heil. Schriften annahmen, — oder Grade der Inspiration, — oder Menschlichkeiten jeder Art auch unter der Inspiration[b]). Solche Aeus-

---

a) Der Inspirirte als todtes Werkzeug des göttlichen Geistes, die h. Schrift als alleiniges Werk desselben, sonach der vollkommene Ausdruck unfehlbarer Wahrheit. *Athen. Legat. c.* 9: *Νομίζω ὑμᾶς οὐκ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τοῦ Μωσέως οὔτε τοῦ Ἡσαΐου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηχοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι. Just. Cohort. c.* 8. und 13 die Fabel von Entstehung der *Septuaginta.* Theodoret hielt es für gleichgültig, wer ein Buch geschrieben habe, da ja der heil. Geist der einzige Verfasser sei. Dem Clemens von Alex. gehören auch *γράμματα καὶ συλλαβαὶ* zur Inspiration. Die Alexandriner wurden zunächst durch die griechisch-platonische Vorstellungsweise zu Behauptungen gesteigert, die sie an den Montanisten verwarfen; das Widerliche in der lebendigen Gegenwart erschien unbedenklich in der hohen Vergangenheit. Die allegorische Auslegung hat die durchgängige Wahrheit und den göttlichen Ursprung der Schrift zur Voraussetzung.

b) *Orig. in Jo. tom.* 1: *Σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά· οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· τὰδε λέγει κύριος παντοκράτωρ. August. in Jo. tr.* 1: *Audeo dicere, forsitan neque ipse Joannes dixit ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo.* Die rationalistische Vor-

serungen gehen unverholen und einfach durch die ganze kirchliche Zeit hindurch; neben ihnen wiederum auch härtere, oder wenigstens die Behauptung unbedingter Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift; diese vornehmlich gegen die Gnostiker[c]). Die Schriftauslegung konnte nicht statthaben ohne von einem freieren Standpunkte aus: also je gesunder und eigentlicher sie, desto entschiedener jene Milderungen, wie bei den Antiochenern. Freiere Theorie'n finden wir selten; so bei Junilius[d]).

3. Die einzige kirchliche Bestimmung, deren Inhalt hier einschlägt, die gegen Theodor von Mopsuhestia, war doch mehr gegen die Nichtachtung gewisser biblischer Bücher gerichtet, sprach also nur aus, dass die h. Schrift ganz als heilig, folglich (in welchem Sinne auch immer) als inspirirt gelten sollte[e]). Ja wie auch sonst, wo die alte Kirche wider Gegner der Inspirationslehre gesprochen hat, es war eigentlich die freiere Behandlung der heiligen Schriften, gegen welche man sprechen wollte[f]). — Die ersten Beweise für die Inspiration geben Ire-

---

aussetzung in seinem Inspirationsglauben *Ep.* 97: *Si quid in iis offendero, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minus intellexisse, non ambigam. Hier. ad Gal.* 5, 12: *Nec mirum si Apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus carnis semel fuerit hoc locutus.* Kirchenväter nahmen unbedenklich Widersprüche im N. T. an (*Orig. in Jo. tom* 10. *Chrys. praef. in Mt.*), achteten jede erbauliche Schrift für inspirirt (*Tertul. de cultu femm.* 1, 3), auch ihre eignen (*cf. Bingham, Origg. VI.* 146 *ss.*).

c) Wiefern die verschiedenen gnostischen Theorien nicht nur Menschliches, sondern Zweideutiges und Dämonisches in der h. Schrift fanden, trat dieser unwürdigen Behandlung des Heiligen die Ehrfurcht vor demselben in der Form des Inspirationsdogma entgegen. Da dieses jedoch nur der alterthümliche Styl einer frommen Gefühlssprache war, so hatten in der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs die härtesten und die mildesten Vorstellungen neben einander Raum, die einer Vernichtung und die einer Erhebung des Menschlichen durch das Göttliche, und die drei grossen Bibelfreunde des Alterthums, Origenes, Chrysostomus und Augustinus, haben sich in beiderlei Vorstellungsweise bewegt.

d) *De partibus div. legis* 1, 8: *D. Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas? M. Quia quidam perfectae auctoritatis sunt, quidam mediae, quidam nullius etc.*

e) Auf der 5. ökumenischen Synode zu Constantinopel 553. Unter den Anklagepunkten (*Mansi IX.* 223 *ss.*) 63-71, dass in Salomonischen Schriften und im Hiob nicht prophetische Gnade, nur menschliche Klugheit, und auch diese nicht überall, zu erkennen sei, das Hohelied ein Liebeslied etc.

f) So gegen die vermeinten Schrift-Emendationen der Anhänger des Artemon die von Eusebius (*H. ecc.* 5, 28) angeführte Streitschrift

näus und Origenes [g]). Das Mittelalter hat für die Entwickelung dieses Dogma ein Interesse nicht gehabt [h]).

§. 22.

Auf eine bestimmtere Fassung der Inspirationslehre führte erst die Reformation hin, als sie gegenüber der Anmassung einer für unfehlbar ausgegebenen Kirche die alleinige und absolute Gewissheit in der h. Schrift suchend das Bedürfniss einer dogmatischen Norm fühlbar werden liess [1]). Daher hier nach der Zeit der unmittelbaren kirchengründenden Begeisterung jene starre Theorie sich ausbildete, welche in dem altprotestantischen System geherrscht hat [2]). Die katholische Kirche, gleichfalls zu einer bestimmten Lehre hingedrängt, fasste dieselbe wenigstens, und so consequent als beharrlich, in einem zweifach milderen Sinne auf [3]).

1. Die Reformatoren selbst, vorzugsweise die deutschen, hatten in ihrem Inspirationsglauben, entschiedner noch als die alte Kirche, immer nur mehr die Göttlichkeit des Worts im Gedanken; ihre mystischen Sympathien kamen dazu, um ihre Erklärungen über die h. Schrift minder hart sein zu lassen, als sie schienen. Jenes wesentliche Interesse der Reformation hat daher auch allein in den protestantischen Symbolen gesprochen, nicht der Inspirationsglaube. Die bekannten freieren Urtheile der Reformatoren über heilige Bücher vertrugen sich daher mit ihrem Glauben an die Göttlichkeit der h. Schrift. Doch

---

(ungewiss ob von Cajus): *ἢ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφὰς, καὶ εἰσὶν ἄπιστοι· ἢ ἑαυτοὺς ἡγοῦνται σοφωτέρους τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρχειν, καὶ τὶ ἕτερον ἢ δαιμονῶσιν.*

g) Irenäus (4, 9 *ss.*) aus dem einen Geiste, der das A. wie das N. T. durchdringt, Origenes (*de princc.* 4, 1), neben den allgemeinen Beweisen für das Christenthum (so dass die Inspiration des A. T. nicht vollkommen eingesehn werden konnte, bevor Christus die Weissagung der Propheten erfüllt hatte,) aus dem Eindruck unmittelbar auf das Gefühl (*ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ*), Clemens aus dem sittlich-religiösen Erfolge (*Cohort. c.* 7: *ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα cf. Tertul. de cultu femm.* 1, 3), Junilius (*l. c.* 2, 29), alles zusammenfassend, u. a. *consonantia praeceptorum, modus loeutionis sine ambitu, puritasque verborum, — praedicantium qualitas, quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia nonnisi repleti Spiritu tradidissent.*

h) Denn die inspirirte Kirche stand an der Stelle der h. Schrift. Daher auch freie Urtheile ungekränkt laut wurden, wie *Agobard adv. Fredegisum c.* 12: *Quodsi ita sentitis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur!*

meinten manche dieser Urtheile mehr einen Zweifel an der Kanonicität gewisser Bücher[a]).

2. Verflochten in diese schroffe Theorie[b]) waren die Fragen über den Sprachcharakter der h. Schrift, vornehmlich des N. T.[c]), und über die Punctation im A. T.[d]). Ueber das protestantische Princip hinaus gingen die Meinungen in dieser Kirche von der Reinheit und Vollständigkeit (*puritas*, *integritas*) der Schrift[e]): denn bei ihnen musste eine fortwährende, geistig-unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Kirche als Bewahrerin der Schrift angenommen werden.

3. Der zweifach mildere Sinn, in welchem die katholische Theologie dieses Dogma auffasste, lag darin, dass sie theils dasselbe übernatürliche Princip, als welches die Inspiration galt, im Geiste der Kirche annahm, theils in der Schrift selbst nur das Materiale im Grossen, das Doctrinale als göttlich gegeben betrachtete. Daher Schriften, welche unter den Protestanten der Aufklärung vorleuchteten, in jener Kirche ganz in der Ordnung waren. Auch in der Praxis dieser Kirche, in Kritik und Auslegung, machte sich oft ein freierer Geist geltend, als der unter den Protestanten herrschende[f]).

---

a) Luth. (Vorr. a. d. Ep. S. Jacobi): „Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget. Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich S. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.“ Vrg. §. 19. *i.*

b) Z. B. *Baier: Divina inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit. Quenstedt: Solus ergo Deus, si accurate loqui velimus, Scripturae S. auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per quandam catachresin (amanuenses Dei).* Was Rudelbach (Zeitsch. f. luth. Theol. H. 1 f.) als 3 Perioden nimt, ist geschichtlich etwas Nichtiges, es sind nur wechselnde Formeln.

c) *Hollaz: Stilus S. Scripturae, tam V. quam N. T. est gravis et dignus majestate divina, nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus.*

d) *Buxtorf, de punct. voc. et accent. origine, antiq. et auctorit. Bas.* 648. *Formula Consensus Helv. c.* 1-3.

e) *Hollaz: Advigilante provida Dei cura canon biblicus in verbis omnibus et singulis adeo illibatus et purus conservatus est, ut neque Judaeorum malitia textus hebraicus sit depravatus, nec textus graecus haereticorum perfidia falsatus, neque descriptorum incuria aut inscitia textus originalis in omnibus exemplis corruptus sit.*

f) Die Jesuiten Hamelius und Less zu Löwen 1586: zur h.

§. 23.

Von den Socinianern und Arminianern her, welche innerhalb der protestantischen Kirche zuerst die Strenge des Dogma zu mildern suchten [1]), bei den Synkretisten (weniger bei den Pietisten) [2]), und seit der Mitte des 18. Jahrh. war es ein bleibender Fehler, dass man, statt in die heiligen Bücher selbst zurückzuschauen und zu erwägen, wie sich ihre Verfasser geistig-göttlich gefühlt, lediglich an dem kirchlichen Begriffe gedeutet hat, denselben bald beschränkend, bald mildernd, bald in gleicher Art, wie den der Offenbarung, in einen andern, menschlichen Sinn ihn ausdeutend.

1. Im Widerspruche der Socinianer gegen dieses Dogma kam zu dem, dass sie die Inspiration entschieden auf das Ansehn des göttlichen Worts beschränkten, das hinzu, dass sie die Theile der Schrift, A. und N. T., in Bedeutung und Würde trennten [a]). Bestimmter auf die Inspirationsfrage richteten sich die Arminianer, immer noch bescheiden Hugo Grotius, wenn gleich angefochten genug [b]). Noch gegen Wetstein erneute sich die Anklage arminianischer Meinungen über die h. Schrift.

Schrift ist nicht nothwendig Eingebung der einzelnen Worte, noch auch aller Wahrheiten und Lehrsätze; „ein Buch wie vielleicht das zweite der Maccabäer, das durch menschlichen Fleiss, ohne Beistand des h. Geistes aufgesetzt worden ist, wird dadurch zur h. Schrift, wenn er nachmals bezeugt, es sei nichts Falsches in demselben.“ Diese Ansichten wurden in Rom verklagt, aber nicht verdammt. *Richard Simon* deutete *inspiratio* in blosse *directio*. Sein Streit mit *Dupin: Traité de l'inspiration des livres saeres avec réponse au livre intitulé: Défense des sentimens de quelques theologiens d'Hollande. Rot.* 687. Vrg. Wiener ALZ. 1815. 61. (Altkirchliche und stete kath. Lehre sei immer gewesen, dass Inspiration nur *in doctrinalibus* stattfinde.) Im Gegensatze wider die protestantische Bibelapotheose geriethen Einige in ihrem überkirchlichen Sinne auf lästerliche Reden von der h. Schrift. (*Gerhard. Loci II.* 33 *ss.*) Aber vornehmlich die neuere katholische Theologie hat nicht bloss um die Grundlage des protestantischen Supernaturalismus zu untergraben, sondern wissenschaftlich jenes freie Urtheil benutzt.

a) Die Socinianer gründeten die Auctorität der h. Schrift durchaus auf die ihres Inhalts, daher sie das A. T. geringer stellten. (*F. Socin. de auctorit. Ser. S. Rac.* 570. vrg. *c.* 1. des Rack. u. Poln. Katechism.) Auch führte die Voraussetzung des durchaus vernunftgemässen evangelischen Inhalts zu jener willkürlichen Schriftauslegung, die nur in scheinbarer Unterwerfung sich über die Schrift stellte.

b) Episcopius bezeichnete den Irrthum in Nebensachen nur als Mangel an Genauigkeit und Präcision. *Hugo Grot. votum pro pace ecc. tit. de can. Serr. p.* 99: *A Spiritu S. dictari historias nihil fuit opus, satis fuit scriptorem memoria valere, aut diligentia in describendis veterum commentariis. Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsis-*

2. Der Synkretismus stellte sich auch hier dem Arminianismus zur Seite [c]). Dagegen strebte der Pietismus mehr in die urchristliche, oder auch in die mystische Denkart zurück, übrigens weniger auf den Ursprung aus dem h. Geist, als auf die Kraft aus ihm gerichtet [d]).

3. Beschränkungen des kirchlichen Begriffs haben stattgefunden in der Gestattung entweder von Ausnahmen, oder von Graden der Inspiration in der h. Schrift. Milderungen: statt der positiven Auffassung die negative (Verwahrung vor Irrthum) und hier auch oft mit neuen Beschränkungen. Umdeutungen jenes Begriffs in den einer mittelbaren Inspiration, oder in eine mystische, oder uneigentliche (fromme Gemüthsverfassung) [e]). Daneben wurde fortwährend auch jene Un-

---

set, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus. Quid ergo est, cur Lucae libri sint canonici? Quia pie ac fideliter scriptos et de rebus momenti ad salutem maximi ecclesia primorum temporum judicavit. Nur die prophetischen Schriften aus Inspiration.

c) Hagenbach, J. J. Wetstein u. seine Gegner. In Illgens Zeitschr. 839. 1.

d) Calixtus (*Resp. ad Theol. Moguntinos. thes.* 72) beschränkte die Inspiration (*peculiaris revelatio*) auf das zum Heile Nothwendige; im übrigen hielt er eine *divina assistentia* für hinreichend, damit die heiligen Autoren nichts Unangemessnes oder Unwahres niederzeichneten. Der Vorwurf gegen Joh. Musäus, dass er die Verbalinspiration leugne, wurde zur Episode des synkretistischen Streites. Er hatte nur gegen die Behauptung von Grosse, dass die Annahme von Barbarismen und Solöcismen im N. T. Blasphemie wider den h. Geist sei, die Eingebung der Worte als bestreitbar dargestellt (*de stylo N. T. Jen.* 641. 4.); aber die Schüchternheit dieses Zweifels wie das spätere Verleugnen oder Aufgeben desselben ist offenbar nur Scheu vor den Wittenberger Eiferern. Vrgl. Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen zu Rettung besagter *theologorum* u. der Univ. Jena guten Leumund gestellt v. *J. Musaeo.* Jen. 677.

e) Der offene oder verdeckte Gegensatz wider den strengen Begriff der Inspiration geschah theils im rationalen, theils im mystischen Sinne, denn hier ist die Stelle, wo Mystik und Rationalismus sich immer begegnet haben. Zu Grunde lag das Recht des Geistes im Gegensatze des Buchstabens. Hauptwerke der Emancipation: J. G. Töllner, die göttl. Eingebung der Schrift. Lindau u. Leipz. 771. Semler, Abh. v. freier Untersuch. des Canon. 771-75. 4 B. (1. B. 2. Aufl. 776.) Auch der Supernaturalismus hat die Inspiration abgeschwächt bis zum religiösen Takte der Apostel, z. B. Tholuck, Komm. z. Br. an d. Hebräer. 836. S. 90: „Wir nehmen nämlich bei den Aposteln einen religiösen Takt an, welcher sie leitete von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes nur dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen. Man wird an dem Ausdrucke religiöser Takt keinen Anstoss nehmen, wir bedienen uns ja des Ausdrucks Takt

terscheidung zwischen h. Schrift und Wort Gottes gemacht. Die biblische Läuterung suchte vornehmlich Griesbach an die Stelle dieser Deutungen des Dogma zu setzen [f]).

§. 24.

Bei der Bedeutung der h. Schrift in der Kirche kam immer zweierlei in Betracht: die Zuverlässigkeit derselben im Berichte über die alttestamentliche, theokratische, und über die ursprünglich christliche Geschichte und Lehre, — Glaubwürdigkeit, formale Vollkommenheit, — und die Bedeutung, welche derselben fortwährend für Glauben und Leben beizulegen sei — Auctorität. In beiden Beziehungen aber kam es darauf an, das Verhältniss zwischen Schrift und Geist zu bestimmen. In den verschiedenen Begriffen, welche man von der Tradition gefasst hat, stellte sich die Idee des Geistes, äusserlich gefasst, neben die Schrift.

§. 25.

Die Tradition war in der ersten Zeit der Kirche ohne apostolische Schriften, oder neben solchen nur die in den Gemeinden noch fortlebende Verkündigung, das Wort der Apostel [1]). Seit dem Ablaufe des 2. Jahrhunderts tritt sie neben der anerkannten h. Schrift theils in Nachbildung dessen, was die Häretiker thaten, theils im Widerspruche gegen sie [2]), entweder als angeblich apostolische Geheimlehre hervor, welche dasjenige in sich fasste, was über die Schriftlehre hinausging [3]), oder als apostolischer Inbegriff der Hauptlehren [4]).

1. Papias setzte diese Traditionen seiner Zeit über die Schriften, von denen er Gebrauch machen konnte: aber er wollte

---

auch auf dem Gebiete der Kunst für die empfundene, aber nicht in das Bewusstsein getretene Regel.“

f) *J. J. Griesbach, Strictvrae in locum de theopneustia. Jen.* 784-88. u. in s. *Opuscc. ed. Gabler.* 825. *T. II. p* 288 *sqq.* Sein positiver Inhalt: die Pfingst-Geistesmittheilung befähigte zum apostolischen Berufe, also auch zur Abfassung der innerhalb desselben nöthigen Schriften, für ausserordentliche Fälle kam eine neue wunderbare Geistesmehrung hinzu, aber auch die natürliche Geistesthätigkeit der heil. Autoren wurde durch die Vorsehung vor störenden Irrthümern bewahrt. Wiefern die einzelnen Bestandtheile der h. Schriften aus dem einen oder andern Quelle geflossen sind, lässt sich nicht unterscheiden und wurde von den Aposteln selbst nicht unterschieden. Also der biblische Begriff der Inspiration: theokratische Begeisterung der Männer, nicht der Schriften, denn für Schriften waren sie nicht begeistert.

jene nicht frei fortbestehen lassen, sondern in seiner Schrift niederlegen [a]).

2. Die Gnostiker hatten zuerst Geheimtraditionen: daher die Kirchenväter gegen sie mit Argumenten stritten, welche, wenigstens auf andern Stellen der Kirche, auch gegen diese gebraucht werden konnten. Aber gegen die Gnostiker wurde die andre Art kirchlicher Traditionen gerichtet, diejenige, welche auf das Bedürfniss einer reinen und vollständigen Schriftauslegung gegründet war [b]).

---

a) *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις.* Nach *Eus. H. ecc.* 3, 39. Aehnliches 4, 22 von Hegesippus.

b) Bereits Chemnitz (*Examen Conc. Trid. Gen.* 614. 60 *ss.*) hat verschiedene Bedeutungen des Worts bemerkt. Gemeinsam ist ihnen das subjective Merkmal apostolischen Ursprunges. Altkirchlich sind: 1. apostolische Lehre insgemein ohne Rücksicht auf die Art der Ueberlieferung, nach 2 *Thess.* 3, 6. *Polyc. ad Phil. c.* 7. *λόγος παραδοθείς*, 2. kirchliche Lehre insgemein ohne Rücksicht auf mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, so in der Vorrede zu *περὶ ἀρχῶν praedicatio apostolica*, welche Origenes als das kirchlich Feststehende der menschlichen Weisheit wie dem tiefern christlichen Wissen gegenüberstellt; daher die griechische Kirche unterscheidet *παράδοσις ἄγραφος* und *ἔγγραφος*. 3. Die historische durch menschliche Zeugnisse mehr oder minder beglaubigte Ueberlieferung (besonders bei Eusebius). 4. Häretische, 5. alexandrinische Geheimlehre. 6. Das Glaubensbewusstsein der Kirche als kurzer Inbegriff der Schriftlehre, auf welches sich besonders Irenäus und Tertullian im Kampfe gegen die Gnostiker beriefen. Denn *Iren.* 3, 2: *cum ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae.* Daher meinten die Gnostiker: *non posse veritatem in Scripturis inveniri ab his qui nesciant traditionem. Tert. de praeser. c.* 17 *ss.*: *ista haeresis non recipit quasdam Scripturas, et si quas recipit, non integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Quid promovebis exercitatissime Scripturarum, cum siquid defenderis, negetur, siquid negaveris, defendatur. — Ergo non ad Scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est.* 7. Das neben der Schrift in der kirchlichen Sitte Gültige, und nur von dieser in der alten Kirche nachweisbar z. B. *Tert. de cor.* 3: — *exempla observationum, quas sine ullius Scripturae instrumento, solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus.* Dagegen in der afrikanischen Kirche unter Cyprian im Streite gegen ein römisches Herkommen *traditio* mit *consuetudo* wesentlich gleich, der Vernunft und christlichen Wahrheit entgegengestellt wurde (*Cypr. Epp.* 71—74), daher der bekannte Ausspruch: *in evangelio Dominus, ego sum, inquit, veritas, non dixit: ego sum consuetudo; itaque veritate manisfestata cedat consuetudo veritati*, der auch noch bei Augustin fortklingt, mit seiner Schriftvorliebe (*de doctr. chr.* 1, 37: *titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacil-*

3. Die alexandrinische Tradition, neben der Schrift als Geheimlehre, war dem *ἱερὸς λόγος* der heidnischen Schulen und Mysterien angepasst[c]), auch darin, dass man sie als eine geistigere Lehre, als die der Schrift, auffasste. Dieses ist auch die einzige Beziehung, in welcher die kirchliche Traditionslehre mit den fremden Traditionsweisen jener Zeiten zusammenhing. (Der jüdische Traditionsglaube hat wenig oder gar keinen Einfluss auf den kirchlichen gehabt.)[d]) Aber jene Tradition zog sich mit der alexandrinischen Denkart aus der Kirche zurück; nur in einzelnen Erscheinungen leuchtet sie noch auf wie bei Dionysius Areopagita[e]).

4. Die andre altkirchliche Tradition ist die in der Glaubensregel (auch apostolische Predigt und apostolisches Symbol genannt) niedergelegte[f]). Die Vermuthungen und Annahmen über Ursprung und Bedeutung derselben, in alter Zeit, dann bei Lessing, und oft wiederholt in unserer Zeit[g]), sprechen zu unbedingt nach einer oder der andern Seite. Die Grundlage der Glaubensregel war ohne Zweifel die (traditio-

---

lat auctoritas). In jenem Streite ist der Unterschied von menschlicher und apostolischer, allgemeiner und partieller Tradition hervorgetreten.

c) *Lobeck, Aglaoph.* 39, 148 *ss.*

d) (Molitor) Phil. d. Gesch. oder ü. d. Trad. Frkf. 827.

e) Nach Clemens (*Hypotyp. c.* 7. bei *Eus. H. ecc.* 2, 1) hat der Auferstandene dem Jacobus Justus, dem Johannes und Petrus das tiefere Wissen überliefert (*παρέδωκε τὴν γνῶσιν*), das sich als geheime Ueberlieferung fortgepflanzt hat (*Stromm.* 1, 12: *τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις*). Nach Origenes trugen die Propheten Grösseres in ihrem Geiste, als sie der Schrift vertrauten (*c. Cels.* 6, 6: *ἐφρόνουν τινὰ μείζονα γραμμάτων, ἅπερ οὐκ ἔγραψαν*), und das Christenthum hat wie die Philosophie eine esoterische, der Menge verborgene Lehre (*c. Cels.* 1, 7: *τινὰ μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα*). Ihr Inhalt geistiger als die Schriftlehre. *Dion. Areop. Hier. ecc.* 1: *σεπτότατα λόγια ταῦτα (θεοπαράδοτα) — ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν δεδώρηται δέλτοις· — ἀϋλωτέρα μυήσει καὶ γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, — γραφῆς ἐκτός —.*

f) *Iren.* 1, 10, 1. 3, 4, 2. *Tertul. adv. Prax.* 2. *de praescrr.* 13. *de virgg. vel.* 1: *regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis.* Solche Glaubensregeln auch bei Origenes, Cyprian, Facundus, Vigilius. Die *regulae fidei* allmälige Gestaltungen und freie Auslegungen des *symbolum apostolicum.* Vrg. A. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensreg. der apost. kath. Kirche. Bresl. 842.

g) Die Anti-Goezischen Schriften in Lessings Schriften v. Lachmann B. 10 f. u. Lessing, u. das apost. Glaubensbek. 839. Er wollte darthun, dass die h. Schrift dem Christenthum nicht wesentlich sei, indem ihr jene Glaubensregel an Alter und Bedeutung in der ältesten Kirche vorgehe. — F. Delbrück, Ph. Melanchthon der Glaubenslehrer. Bonn. 826. Dgg. Saek, Nitzsch u. Lücke, ü. das Ansehn der h. Schrift u. ihr Verh. zur Glaubensregel. Bonn. 827.

nelle) Taufformel auf Vater, Sohn und Geist, diese Grundanschauung des Evangelium: das allgemein Geschichtliche von Christus webte sich hinein, und einzelne Begriffe reihten sich an, welche im Bedürfnisse der Zeiten lagen, aber nicht dieselben überall und gleichmässig; manches auch, seitdem schon der Schriftgebrauch bestand. Eine wirkliche apostolische Lehrtradition ist diese Glaubensregel nicht gewesen, und eine solche kann es nicht gegeben haben, wenn wir die Art erwägen, in welcher die Schriften der Apostel vom Wesentlichen ihrer Lehre sprechen. Ebensowenig gründete sich der ganze kirchliche Glaube auf diese Regel: sofern dieses der Fall mit Etwas ausser der Schrift, war es eine ganz andere, umfassendere Tradition als diese Glaubensregel, es war das sich nach und nach ausbildende ganze Dogma der Kirche. Mit höherer Bedeutung wurde jene Regel erst den Häretikern entgegengestellt, als die wahrhafte Schriftauslegung, dann in der Mysterienverfassung gebraucht als heiliges *σύμβολον* der christlichen Welt [h]). — Die Bewährung der Tradition lag entweder überhaupt im h. Geiste der Kirche, oder, äusserlich noch gesicherter, in der bischöflichen oder Lehrer-Succession [i]).

§. 26.

Der Name der Tradition wird in der durch Schrift und Verfassung befestigten Kirche auf alles das angewandt, was diese festhalten mochte, ohne dass es schriftmässig begründet war [1]). Einfacher war die Sache der Traditionen in der griechischen Kirche. Aber auch die römische hat sich mit einer unbestimmten Annahme begnügt: hier war Tradition immer nur das Wort der Kirche selbst [2]).

1. Neben der eigentlich kirchlichen Bedeutung von *παράδοσις* (mündlich fortgepflanzte Apostellehre) ging auch noch die Bedeutung her, nach welcher sie die authentische Lehre und Verfassung der Kirche anzeigte, gleichgültig, ob sie nicht auch oder allein durch die h. Schrift gegeben sei, oder die

---

h) *Aug. Sermo* 213: *Ista verba, quae audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret.*

i) Das Erstere *Iren.* 3, 24: *ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.* Das Andere *Iren.* 3, 3 (allg. DG. S. 73). Nach dem *Commonitorium* des *Vincentius Lirin. c.* 3 sind die Merkmale der ächten Tradition: *universitas, antiquitas, consensio* (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Ihre Nothwendigkeit liegt in der *altitudo* der h. Schrift.

übereinstimmende, schriftliche Lehre der Väter. Beides auch *ἐκκλησιαστικὸς κανών*.

2. Die griechische Kirche bezieht *παράδοσις* vorzugsweise auf den heiligen Ritus[a]). Hierauf hatten sich dort vormals auch die Namen *διδασκαλίαι*, *δόγματα* (allg. DG. S. 2) und ähnliche bezogen. Das Wahre in der sogenannten *disciplina arcani* liegt nur in dieser Ritualtradition der alten Kirche[b]). Dem römischen Begriffe[c]) galten die Angriffe auf die Tradition zunächst vor und unter der Reformation[d]); in seiner

---

a) Sowohl in Bezug auf den heiligen Brauch, als auf seine Deutung. Aber in den heiligen Bräuchen fand man auch dogmatische Bestimmungen (*Basil. de Sp. S. c.* 7. 27. *Greg. Naz. or.* 37 im Taufritus die Lehre von der Person des h. Geistes), und die spätere Kirche legte ein grosses Gewicht auf die *παράδοσις* als die der Schrift einstimmige, sich gleichbleibende Lehrweise der Väter; in diesem Sinne der kirchlichen Schriftlehre leitet Joh. Damascenus (*de fide orthod.* 3, 11) auch die Formeln der Trinitätslehre aus der Ueberlieferung her.

b) Erst Jesuiten fanden in der *disciplina arcani* eine geheime Ueberlieferung der Transsubstantiation und anderer Dogmen, welche ohne Grund der h. Schrift erst spät in der römischen Kirche hervorgetreten sind. Zum Mysterienwesen der Kirche, welches im 2. Jahrh. entstanden, im 6. durch die Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Christenthums unterging, gehörte nur die Feier des h. Abendmahls mit andern heiligen Gebräuchen; der hierbei überlieferte *ἱερὸς λόγος* betraf nur diese nebst Symbolum und Gebet des Herrn, welche, da sie doch bereits in öffentlichen Schriften vorlagen, nur den durch das Sacrament Geweihten zum berechtigten Gebrauche überliefert wurden. (Allg. DG. S. 64.) *R. Rothe, de disc. arc. Heidlb.* 841.

c) Bereits im *Commonitorium* des *Vincentius* (*den. ed. Herzog. Vrat.* 839.) gegen die Mitte des 5. Jahrh. fällt die Tradition mit der Auctorität und Intelligenz der Kirche zusammen und schliesst daher die organische Fortbildung ein. In der Praxis des Mittelalters stellte sich neben den apostolischen Ursprung die Stiftung in apostolischer Machtvollkommenheit.

d) Von den Versuchen der Waldenser und Wikliffes an, das Christenthum aus der h. Schrift wiederherzustellen. Es war hier, wie mit vollem Bewusstsein in den protestantischen Symbolen, zugleich eine Erhebung über die Auctorität der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit. *Art. Smalc. p.* 308: *Ex patrum verbis et factis non sunt extrahendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut verbum Dei condat articulos fidei, praeterea nemo, ne angelus quidem. C. Helv. II.* 1: *Non patimur nos in controversiis religionis urgeri nudis patrum sententiis aut conciliorum determinationibus, multo minus receptis consuetudinibus. Non alium sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Scripturas S. pronuntiantem.* Auch *Conf. Anglic.* hat den Grundsatz der alleinigen Schriftauctorität (6) und gegen die Unfehlbarkeit der Concilien (21) bestimmt ausgesprochen. Der Kampf gegen die Traditionen (*Conf. Augustana* 1, 15 u. 2, 5) behauptet nur vom Begriffe des alleinseligmachenden Glaubens und gegen die von der Kirche empfohlenen Gelübde und Werke: *quod traditiones humanae,*

ganzen Unbestimmtheit erscheint er noch in den Beschlüssen von Trient[c]).

§. 27.

In der neuern und neuesten Zeit haben sich die Meinungen aller Parteien oft in Bezug auf die Tradition mit einander vereinigt. Abgesehn von dem unverfänglichen Sinne, in welchem die Protestanten bisweilen die historische Tradition (eigentlich nur das geschichtlich Wohlbezeugte) vertheidigten, oder Geist, Lehre und Leben der ersten fünf Jahrhunderte als annehmbare Tradition neben der Schrift festhalten wollten[1]), verstand man unter Tradition, welche man vertheidigte, den kirchlichen Geist überhaupt[2]).

1. Historische Tradition, z. B. für die Annahme des Kanon und des Textes der heiligen Bücher[a]). Die Tradition im zweiten Sinne bei den Synkretisten[b]).

2. Noch freier haben den Traditionsbegriff diejenigen gefasst, welche unter ihm das Leben der Kirche verstehn wollten[c]). An die Stelle des fortwährend schwankenden Geistes der Kirche trat bei den Protestanten der Geist der Schrift.

---

institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis, adversentur evangelio.

e) Sess. IV. Decr. de canonicis Scripturis: S. Synodus hoc sibi perpetuo ante oculos ponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Sp. S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam V. quam N. T. nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Sp. S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit.

a) In diesem Sinne schon *Aug. c. ep. fund. c.* 5: *evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.* Vrg. Lücke in d. Zeitsch. f. ev. Christenth. I. 1. Nr. 4.

b) Calixtus in der Vorrede zum *Commonitorium: Symbolum Apostolicum* und *consensus quinquesaecularis* als Einheit der verschiedenen Kirchen ohne Aufgebung ihrer Eigenthümlichkeit. Allg. DG. S. 347 f. Aehnlich, doch tiefer von dem sich steigernden katholischen Elemente der anglicanischen Kirche ergriffen, der Puseyismus.

c) *Lamennais, sur l'indifférence. II.* 277 *ss.* Vom Geist u. Wesen des Kath. in d. Tüb. Quartalschr. 819. Molitor, Ph. d. Gesch. o. ü. Trad. Frkf. u. Münst. II. In diesem Sinne repräsentirt die Tradition auch den Fortschritt in der katholischen Kirche, den kirchlichen Volksgeist, ja mit einem profanen Namen (A. Müller's Staatsanz. I, 1) die öf-

Zu der nach allen Seiten verwandten Frage über die Geltung der Symbole in der Kirche[d]) und innerhalb der protestantischen insbesondre[e]), vrgl. allg. DG. S. 341 f. 369. 496.

---

fentliche Meinung der Kirche. Möhler (Symbolik. 4. Ausg. S. 358 ff. 378 ff.) hat beide Begriffe unterschieden: 1. „der eigenthümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, — das kirchliche Bewusstsein; 2. ausserdem wird aber noch von der katholischen Kirche behauptet, dass ihr Manches von den Aposteln überliefert sei, was die h. Schrift entweder gar nicht enthalte, oder höchstens andeute." Diess als Tradition im engern Sinne; dieser materielle, handgreifliche (*per manus traditae*) ist der eigentlich römische und tridentinische Begriff. — Von Seiten der Protestanten Zugeständnisse für die andere geistige Auffassung: Marheineke, ü. d. wahren Sinn d. Trad. In Daub u. Creutz. Stud. IV. 289 ff. L. Pelt, v. d. Trad. als Princip der prot. Dogmatik. In d. theol. Mitarbeiten. 838. 1. Die neueste Wendung des Rationalismus, welche über die h. Schrift als die erste Erstarrung des christlichen Geistes offen hinausschreitend, nur im freien heiligen Geiste das Princip der Kirche anerkennen will, könnte sich leicht mit der einen Fassung der katholischen Tradition ausgleichen.

d) *Σύμβολον* aus den Mysterien, Erkennungszeichen für die Geweihten. Der Name als Gesammtbegriff für ihre Glaubensbekenntnisse und Lehrvorschriften ist in der lutherischen Kirche erst durch die Concordienformel üblich geworden (*p.* 571): *Symbola i. e. breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem orthodoxorum complectebantur.* In der vorreformatorischen Kirche waren die nachmals sogenannten *Symbola oecumenica* Erkennungszeichen der Kirchlichgesinnten unter einander und Legitimationen gewisser Einzelner. Eine höhere Auctorität kam nur zu dem *Symb. Apostolicum* als urchristlicher Tradition neben der h. Schrift, und dem *Symb. Nicaenum* als der Constituirung der Kirche in ihrer Glaubenseinheit. Dennoch traten diese Bekenntnisse gegen das lebendige Wort der Kirche zurück, die Schriften mancher Kirchenlehrer erlangten gleiches Ansehn. Das *Athanasianum* erlangte nur im Abendlande und für die Schule (*Symb. Quicunque* im Gegensatze des *Credo*) Auctorität ohne feststehende Verpflichtung.

e) Die Symbole enthalten die Tradition der protestantischen Kirche, nur ohne die Selbsttäuschung eines apostolischen Ursprungs, das damalige Glaubensbewusstsein der Kirche; aber je höher ihr Ansehn stieg, in desto zweifelhafterm Verhältnisse zur protestantischen Geistesfreiheit und zur unbedingten Auctorität (auch Perspicuität) der h. Schrift. Drei Ansichten und Epochen ihrer Geltung sind besonders in der lutherischen Kirche allmälig hervorgetreten: 1. Sie galten ursprünglich als Erklärungen und Erkennungszeichen des Glaubens gegenüber dem Reiche und der alten Kirche. Luther, Vorrede z. Visitationsbüchlein 1528: „Wiewol wir solches nicht als strenge Gebote können ausgehn lassen, auf dass wir nicht neue päpstliche Decretales aufwerfen, sondern als eine Historie oder Geschicht, darzu als ein Zeugniss und Bekenntniss unsers Glaubens." Selbst noch *Form. Conc.* 572: *Symbola non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium*

Der Streit darüber ist fortwährend geführt worden, entweder über Symbole insgemein, oder über die geltenden Symbole der Protestanten [f]), vom juridischen (staatsrechtlichen), kirchlichen, theologischen, oder moralischen Standpunkte aus [g]), auch vom li-

---

dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint. Daher als nicht unveränderlich. Im Rel. Frieden: „so sie aufgerichtet haben und nachmals aufrichten werden." 2. Sie wurden die Norm des Glaubens und der Lehre im Innern der Kirche zunächst gegen die fanatischen, schriftlosen und schriftwidrigen Parteien, die sich an die Protestanten andrängten, dann gegen die Gefahr eines Zerfallens in innere Streitigkeiten. Hierdurch unterscheidet sich ein doppelter Charakter dieser Geltung. Als 1533 die Unterschrift der *Conf. Augustana* in Wittenberg eingeführt wurde, war sie der freie Ausdruck der damaligen reformatorischen Ueberzeugung, Luther und seine Freunde dachten am wenigsten daran, sich die Freiheit und die Kraft des lebendigen Worts durch ihre Symbole beschränken zu lassen. Als diese aber seit der Mitte des 16. Jahrh. durch die politische Macht eingeführt (*Corpora doctrinae, Confutatio* des Flacius 1559, *Liber Concordiae* 1577—80), jede Opposition vernichteten und das Ansehn einer vergangenen grossen Zeit auf alle Gegenwart und Zukunft legen wollten, bezeichneten sie als Reflex der h. Schrift und als unabänderliche Norm der Schriftauslegung (auch abgesehn von theologischen Uebertreibungen hinsichtlich ihrer mittelbaren Inspiration) eine Erneuerung des Katholicismus in der protestantischen Kirche unter dem Namen der Orthodoxie. 3. Seit Anfang des 18. Jahrh. wurden sie vertheidigt als nothwendige Mittel zur Einheit der protestantisch-lutherischen Kirche in der Art der katholischen. Was Schleiermacher (im Ref. Almanach. Erf. 818.) für sie vorgebracht hat als Schutzwehren gegen den Katholicismus, ist die im Sinne der reformirten Kirche und der neuen Geistesfreiheit abgeschwächte Vertheidigung, welche mit der Einsicht ihrer Vergeblichkeit endet. (Vorrede zu s. Pred. ü. d. Augsb. Conf. Brl. 831. u. Stud. u. Krit. 831. 1).

f) Daher solche, welche gegen die Symbole sprachen, doch neue Symbole beantragten. Röhr, Grund- u. Glaubens-Sätze. Neust. (832.) 3. A. 843. Vrg. allg. DG. S. 496.

g) Im Reformationszeitalter war es meist die durch ein Dogma verletzte Minorität, welche dem Ansehn der neuen Symbole entgegentrat; doch von einem allgemeinen protestantischen Gesichtspunkte aus And. Osiander. Damals entstand auch der Spruch: „Jetzt unter der Confession Viel Lügen sind bedecket schon: das heilig Evangelion Das ist die best' Confession." Die Socinianer erklärten ihre öffentlichen Glaubensschriften nicht als Symbole aufstellen zu wollen, und die Arminianer verwarfen jede Auctorität in Glaubenssachen ausser der h. Schrift. Calixtus wollte nur das apostolische Symbolum höher gestellt haben. Der entschcidende Gegensatz ging zu Anfange des 18. Jahrh. vom Pietismus aus, der in seiner Gefühlsinnigkeit und Lebendigkeit den heiligen Buchstaben erstarrter Begriffe nicht bedurfte, und wurde seit der Mitte des Jahrh. im Namen protestantischer Denkfreiheit durchgeführt. Juridisch in Bezug auf das Recht des Staats bindende Lehrformeln aufzu-

terarischen, sofern die Symbole verschiedenartig und materiell unsicher seien.

§. 28.

Die Frage über den Gebrauch der heiligen Bücher hängt ganz mit der vorigen zusammen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die Kirche, seitdem sie eine Sammlung heiliger Schriften in sich hatte, Glauben und Leben auf sie zurückgeführt habe, und demgemäss niemals aufgehört, zum Lesen und Forschen in derselben aufzufordern [1]). Daher ist die Zurückhaltung der h. Schrift als religiöse Volksurkunde ohne allen Zweifel eine hierarchische Neuerung [2]). In einem andern Sinne wurde dasselbe Princip in der extrem-mystischen und in der rationalistischen Denkart angenommen [3]). Beides, sowohl der Missbrauch der heiligen Schrift, als seine Befürchtung, sind immer nur dadurch entstanden, dass man lediglich den Buchstaben der Schrift festhielt, und sich ihrem Geiste verschloss.

1. Wie die Bedeutung, so war der Gebrauch der h. Schrift als heilsam von Alters her in der Kirche anerkannt. Das Ansehn der Tradition verhinderte jenen nicht: der eigentliche Beweis

---

stellen, auf das Recht der Gemeinden, ihre Lehrer auf dieselben anzunehmen, und wiefern diese Symbole die Charte sind, auf welche sich in jedem Staate die staatsbürgerlichen Rechte der Kirche gründen; kirchlich, wiefern die protestantische Kirche zu ihrer Einheit, und gegenüber der katholischen, der Symbole bedarf; theologisch, wiefern das Verhältniss zur h. Schrift, des Menschen zur ewigen Wahrheit und die Natur des Dogma sie fordert oder zulässt; moralisch, wiefern der Geistliche durch seinen Eid im Gewissen ihnen verpfändet ist. Die freisinnige, aufgeklärte Bestreitung beginnt mit Töllner, vernünft. Unterricht ü. die S. B. 766. Unklare Vermittelungen: die Beschränkung der Verpflichtung durch die Formel: *quatenus* (*cum Sc. S. consentiunt*) statt *quia*, und die Unterscheidung von *norma docendi* und *credendi;* jene hebt eigentlich die Verpflichtung auf, diese trennt Bekenntniss und Ueberzeugung. Der Streit in seiner allgemeinen Fassung über Gewissens- und Lehrfreiheit, über die Kraft der Wahrheit und über die Stellung des christlichen Volks in der Kirche, kam zur öffentlichen Verhandlung, gegen ein bloss äusserliches Wiedergeltendmachen der Symbole, in der Sache des Preussischen Religionsedicts, gegen die innerliche Erneuerung des altkirchlichen Glaubens, im Hessischen und Hamburger Symbolstreite. — Neueste Apologie: Rudelbach, Einl. in d. A. C. Nebst erneuerter Unters. der Verbindlichk. der Symb. Dresd. 841. Ribbeck, die ordinator. Verpflicht. der ev. Geistlichen auf die S. Schr. Brl. 843. Dagg. Bretschneider, die Unzulässigk. des Symbolzwanges in der ev. Kirche. L. 841. Wasserschleben, die ev. Kirche in ihrem Verh. zu den S. B. u. zum Staate. Bresl. 843.

wurde immer aus der Schrift genommen. Beziehen sich gleich viele Aeusserungen der Kirchenväter, welche für den nothwendigen und allgemeinen Schriftgebrauch gewöhnlich geltend gemacht worden sind, nur auf das öffentliche Lesen der Schrift, so blieb doch die Schrift auch im eignen Volksgebrauche, und für denselben sprechen hin und wieder auch diejenigen Männer (wie Gregor d. Grosse), welche anderwärts vor Missdeutung und Missbrauch gewarnt haben. Es lag übrigens im Geiste der alten Kirche, dass die Schrift mehr zur Erbauung, als zur Prüfung und Selbstüberzeugung gebraucht wurde. Wie es die Gunst der Zeiten gestattete, wirkte man auch für Schrift-Mittheilung und Verbreitung[a]).

---

a) Im Streite der katholischen und protestantischen Geschichtsansicht über die Stellung der alten Kirche (bis 6. Jahrh.) zur h. Schrift bezog jene alle Förderung des Schriftgebrauchs auf die kirchliche Vorlesung und auf den Klerus, oder versteckte sich dahinter, dass die h. Schrift in den Volkssprachen der alten Kirche (griechisch, lateinisch, syrisch etc.) auch in spätern Zeiten nicht verkümmert worden sei: diese verwechselte das kirchliche, aus der Synagoge herstammende Vorlesen von Bibelabschnitten (Augusti in den Denkwürdigkk. aus der chr. Archäol. L. 823. B. VI.) mit dem häuslichen Lesen und Besitz, das erbauliche Lesen mit dem dogmatischen Forschen, verkannte die natürlichen Schranken des Schriftgebrauchs in der alten Kirche und beschrieb die spätern willkürlichen Beschränkungen als Bibelverbote. *Collectio quorundam auctorum, qui Sc. S. translationes damnarunt. Lut.* 561. 4. *N. le Maire, Sanctuarium profanis occlusum. Herbip.* 662. 4. — *F. Furii Bononia s. de libris sacris in vernaculum convertendis. Bas.* 556. *H. J. Usserii Hist. dogm. controversiae inter orthodoxos et pontificios de Scripturis et sacris vernac. ed. Wharton. Lond.* 689. *f. C. Kortholt, de lectione Bibliorum in linguis vulgo cognitis. L.* 692. 4. C. W. F. Walch, krit. Unters. vom Gebr. der heil. Schr. in den 4 ersten Jahrhh. L. 779. Seit dem 18. Jahrh. traten auch Protestanten auf die katholische Seite, wie Lessing zu Gunsten der Glaubensregel und des Geistes (nächst der Goez'schen Polemik, gegen Walch: XI. 561 ff.), aber auch Katholiken erkannten das Recht der protestantischen Behauptung, wie L. van Ess: Auszüge aus den b. KV. und andern kath. Schriftstellern über das nothw. und nützl. Bibellesen. L. (808) 816. Chrysostomus oder Stimmen der KV. über das nützl. und erbaul. Bibellesen. Darmst. 824. — Origenes, Augustin, Chrysostomus sind voll von Aussprüchen für den Segen des Bibellesens (bei Walch, Ess u. a. Chrysostomus, *Hom.* 3. *de Laz.*, legt sogar rednerisch dem Besitze der heiligen Bücher eine geistige Macht bei), die Menge der alten Uebersetzungen in die Volkssprachen, der Traditoren in der Verfolgung Diocletian's, wie der dem katholischen Klerus verdächtigen Bibelwerke (z. B. *Euseb. H. E.* 5, 28 über die Menge von Exemplaren der h. Schrift, welche allein von den verschiedenen Anhängern Artemon's in Rom verbreitet wurden; *Theodoret. Haerett. fabb.* 1, 20 über die mehr als 200 Exemplare von Tatian's Diatessaron, welche er den Leuten aus den Händen spielte und durch die 4 Evangelien ersetzte)

2. Die Hierarchie hat bei dem sogenannten Schriftverbote und bei dem Schriftverhindern ein zwiefaches Interesse gehabt: die nicht ursprünglichen Lehren zu verdecken und die Würde des Klerus zu heben [b]). Seit dem Mittelalter war die Zu-

---

zeugen mindestens für die weite volksmässige Verbreitung einzelner Schriftbücher. Dennoch, die ältesten Empfehlungen des Schriftgebrauchs beziehn sich nur auf das A. T. (*Clem. Rom. ad Cor. I.* 45: ἐγκύπτετε εἰς τὰς γραφὰς, τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου), die Fürsorge frommer Fürsten und Bischöfe für Schriftverbreitung bezog sich zunächst auf öffentliche, kirchliche Exemplare, das lebendige Wort der Kirche in Predigt und Tradition hat immer vorgewaltet, und die Schrift galt nicht für nothwendig zum Heile. *Iren.* 3, 4: *Multae gentes barbarorum — sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum S. in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Tertul. praesc. c.* 14: *Fides, inquit* (*Dominus*) *tua te salvum fecit: non exercitatio Scripturarum. Fides in regula posita est. Aug. de doctr. chr.* 1, 30: *Homo fide, spe et caritate subnixus — non indiget Scripturis nisi ad instruendos alios. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt.*

b) T. G. Hegelmaier, Gesch. des Bibelverbots. Ulm 783. Gegen die Paulicianer rügte die griechische Kirche zuerst das Grübeln der Laien in der Schrift, doch empfiehlt Johannes Damascenus noch unbedingt zu forschen in der Schrift (*de fide orthod.* 4, 17: κάλλιστον καὶ ψυχωφελέστατον ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφάς). Erst in den Zeiten der Barbarei ist den Völkern des Morgenlandes die h. Schrift praktisch verloren gegangen. Der neueste Gegensatz gegen die Bibelgesellschaften in Griechenland (Encyklika des Patriarchen Gregor VI. 1836, in Rheinwald's *Acta hist. ecc.* 1837. S. 897 ff.) gilt zunächst dem Verdachte gegen die Bibel aus der Hand von Häretikern inmitten ihrer Traktätchen, verwirft jedoch zu Gunsten der Septuaginta auch jede Uebersetzung des A. T. in die „gemeine, unbewährte, verachtete, neugriechische Sprache." Dagegen unter Alexander der heilige Synodus selbst an der Verbreitung des russischen N. T. theilnahm 1821 (*Pinkerton, Russia. Lond.* 833). In der römischen Kirche hing der Widerwille gegen Uebersetzungen in die neugebildeten Volkssprachen mit der Bevorrechtung der römischen Sprache als gemeinsame heilige Sprache des Cultus zusammen, so Gregor VII. gegen die slavische Bibel (*ad Bohemorum Regem* b. *Mansi XX.* 296). Innocenz III. (*L. II. Ep.* 141 *ad Metenses*) verbot den Gebrauch der romanischen Bibel zunächst in den Conventikeln der Albigenser und Waldenser. Insgemein wurde dem Volke der Psalter gelassen, doch verbot das Concilium von Toulouse 1229 (*c.* 14) auch diesen in der Volkssprache. Das Verbot die Schrift zu übersetzen, wenn man nicht Prälat sei, oder ohne Genehmigung des römischen Stuhls, wurde zuerst gegen Wikliff erlassen; aber die Kirche hat sich kurz vor und in der Reformationszeit eine Zeit lang in die Zeiten und in das Verlangen nach der Bibel in der Volkssprache geschickt (allg. DG. S. 328). Das Verbot des Gebrauchs einer Uebersetzung, ausser der Kirchensprache, hat sich nur in der Praxis dargelegt, denn das Tridentinische Privilegium für die Vulgata (*Sess. IV. Decr. de edit. et usu S. Librorum*) war absichtlich doppelsinnig. (*Sarpi II.* 169 *ss. ed. Lat.* L. van Ess, pragm. krit. Gesch. der Vulg. im allg. u. zunächst in Beziehung

rückforderung jenes freien Gebrauchs in allen gegenkirchlichen Parteien das bleibende Princip, theils als Opposition gegen die Hierarchie, theils aus religiösem Bedürfnisse; neben der Kelchentziehung hat das Bibelverbot am meisten reformatorischen Muth in die Völker gelegt[c]).

3. Die Verwandtschaft, welche man einestheils zwischen Katholicismus und extremer Mystik (Enthusiasmus, wie sie bei Luther heisst, und Quakerthum), anderntheils zwischen

---

auf das Trid. Concil. Tüb. 824.) Feststehend blieb die Schranke, durch welche Pius IV. das Lesen (approbirter) Bibelübersetzungen für jeden Einzelnen vom Urtheile seines geistlichen Obern abhängig machte (*de libris prohibitis regula IV.*), und den Bibelgesellschaften traten die neuesten Päpste heftig entgegen: Pius VII. 1817 (*Wald, Decreta, quibus societt. bibl. a Pontif. Rom. damnantur. Regiom.* 818.), Leo XII. 1824, Pius VIII. 1829, Gregor XVI. 1844. Die Hierarchie hat als Grund solcher Verschränkungen geltend gemacht: das Lesen der Schrift fordere eine Vorbereitung und Bildung für dieselbe, wenn es nicht durch Missverständniss in die Häresie und in Irrungen des Lebens führen solle; die Schrift dürfe nicht gemein gemacht werden, es sei hinreichend, erwählte Abschnitte derselben in Mitten von heiligen Gebräuchen und lebendiger Lehre in den kirchlichen Versammlungen zu vernehmen. Die Scholastik, sonst so geneigt das kirchlich Geltende theoretisch zu rechtfertigen, hat sich nicht auf eine Vertheidigung der Bibelbeschränkung eingelassen.

c) Ueber die Albigenser *Rainerii Summa c.* 5: *quicquid praedicatur, quod per textum Bibliorum non probatur, pro fabulis habent. Item dicunt, quod Scriptura S. eundem effectum habeat in vulgari quam in latino. — Item N. T. textum et magnam partem V. vulgariter sciunt corde — item Decretales et Decretum (Gratiani) et expositiones Scripturae S. respuunt et tandem inhaerent textui.* Wikliff's 19 *conclusiones:* allg. DG. S. 313. Jansenistische Bibel-Uebersetzung u. Erklärung: eb. S. 405. Gegen sie die Bulle *Unigenitus: Scriptura non est pro omnibus.* — Die protestantische Kirche hat fast überall gleichzeitig mit ihrer Entstehung die Bibel in die Hände des Volks gelegt als das Zeichen, durch das sie siegte. Bei der unbedingten Freilassung des Gebrauchs und bei der Bibelfestigkeit des Volks lag die Meinung nahe, als habe jeder aus der Gemeinde kraft der h. Schrift über Glaubenssachen selbständig zu entscheiden, wogegen sich die orthodoxe Theologie noch leise verwahrte, z. B. *Quenstedt I.* 216: *Non dicimus laicos Scripturae lectione instructos de gravissimis quibusque quaestionibus judicium ferre, sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex Scriptura petere debere. Cum asserimus, posse et debere fideles quosvis pro donorum suorum modulo ad privatam sui suorumque informationem S. Literas modeste et devote legere: nec hoc ipso imperitae plebi animos addimus, ut publicam sibi Scripturae interpretationem arroget.* Mit unwiderstehlicher Macht haben die Bibelgesellschaften (allg. DG. S. 391) die h. Schrift in mehr denn allen 70 Sprachen der Völker verbreitet, aber auch das göttliche Wort ohne alle Mittel des Verständnisses unter die Menge geworfen und zuweilen ohne die genaue, würdige Sorge für die Uebersetzungen.

Katholicismus und Rationalismus (allg. DG. S. 477) gefunden hat, liegt eben nur in dieser Abwendung von der Auctorität und dem Gebrauche der h. Schrift. Jene Mystik fand in der Schrift eine Verhinderung des innern Lebens, der Rationalismus eine Beschränkung der reinen und freien Vernunft[d]).

§. 29.

Was aber den dogmatischen Gebrauch der h. Schrift anlangt, welcher neben dem kirchlichen zu erwägen ist, so haben sich in die kirchliche Ueberzeugung von der Schrift als Urkunde einer christlichen Religionslehre, indem man diese aus ihr zu entwickeln bemüht war, ganz natürlich zwei Vorstellungen eingedrängt: diejenige, in welcher man Unterschiede und Ausscheidungen in Hinsicht auf Wesentliches und Unwesentliches der Schrift machte, und die, welche ein Christenthum über die Schrift hinaus, also eine Vervollkommnung der Schriftlehre für möglich, ja für nothwendig annahm.

Die Ansichten und Beschränkungen, von denen das Folgende handelt, verlieren ihre Bedeutung, wenn die Schrift nicht als Lehrcodex, sondern als Geschichtsurkunde für die Stiftung der Theokratie und des göttlichen Reichs, und als Buch des Geistes angesehn wird.

§. 30.

Das Erste, die Trennung des Wesentlichen und Unwesentlichen im Urchristenthum, geschah vornehmlich durch die Lehren von der Accommodation der heiligen Männer und Schriftsteller. Nachdem die Kirche diese Hypothese anfänglich mit Uebertreibungen aus der heidnischen Ansicht in Philosophie und Leben ausgeführt hatte [1]), verlor sich das Interesse für dieselbe in dem Maasse, wie die kirchliche Auctorität vor dem Schriftworte herrschend wurde [2]). Endlich aber, nachdem erst der Arminianismus [3]), dann der Kantische Rationalismus sie wieder aufgegriffen hatte, ist sie in der gegenwärtigen Denkart entweder nicht mehr anerkannt, oder in einen andern Begriff hineingedeutet worden [4]).

---

d) Verschieden davon ist das bloss pädagogische Bedenken: Unters. ob die Bibel als Volksbuch zu empfehlen. Eisen. 816. *J. A. G. Voeckler, de eo, an bene actum sit scriptis V. et N. T. omnibus cum imperitorum multitudine communicandis? L.* 823.

1. Die ungebundenen Vorstellungen der heidnischen Schulen und des heidnischen Lebens über das Wahrheitreden flossen aus zwei Quellen: aus der Verachtung, welche die Schulen gegen die Menschen ausser ihnen, gegen das Volk, übten, und aus der rein bürgerlichen Ansicht des Lebens, in welcher theils der innerliche und äusserliche Mensch ganz auseinander traten, theils die Klugheit zum Princip des äussern Lebens wurde. Die gesammte kirchliche Terminologie in der Accommodationslehre kam aus dem heidnischen Leben her[a]). Doch hat sich immer auch der bessere Geist gegen die kirchliche Uebertreibung jener Vorstellung geregt, sowie die ganze Kirche sich gegen die gno-

---

a) *F. A. Carus, Hist. antiquior sententiarum eccl. graecae de accomm. Christo inprimis et App. tributa. L.* 793. 4. J. Jahn, was hielten die KV. von der Accomm. Nachtr. zu s. theol. Werken. Tüb. 821. Nr. 2. — *Συγκατάβασις condescensio, οἰκονομία dispensatio, συμπεριφέρειν conversari* aus dem stoischen Sprachgebrauche. Disputiren, beweisführen *κατ᾽ ἄνθρωπον*, im Gegensatze von *κατ᾽ ἀλήθειαν*. *Rössler, de variis disputandi methodis vet. eccl. Tub.* 784. 4. 2 *Pgrr.* — Wie Plato (*de republ* 3. *ed. Bip. p.* 266 *s.*) Aerzten und Staatsmännern das Lügen zum Besten anderer (*ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῆς πόλεως*) für geziemend achtet: so Clemens von Alex. (*Strom.* 7, 9 mit derselben Berufung auf den Arzt) einem christlichen Weisen die Unwahrheit zur Heilung der am Heile Kranken (*ἐν θεραπείας μέρει — ψεύσεται, ἢ ψεῦδος ἐρεῖ*), wie Paulus den Timotheus beschnitten habe; Chrysostomus (*de sacerd.* 1, 5) preist das Heilsame und Pflichtmässige wohlwollenden Betrugs; Synesius (*ep.* 105) meint, die Wahrheit schade oft und müsse dem Volke verborgen bleiben; Athanasius (*de sent. Dion. Alex.*) lehnt alles, was Dionysius zu Gunsten des arianischen Dogma gesagt hatte, dadurch ab, dass es *κατ᾽ οἰκονομίαν* gesagt sei, um die Sabellianer zu widerlegen. Aber solche Grundsätze galten in der Kirche mehr für die eigne Lehrweise und Praxis, als in Bezug auf die h. Schrift, denn diese wurde zu wenig im Einzelnen und streng historisch betrachtet, als dass jener Gegensatz des Schriftinhaltes und der eignen Ueberzeugung hervortreten konnte, der sich durch die Accommodationslehre auszugleichen sucht. Ein System der Anbequemung zu untergeordneten Bildungsstufen erkannte man nur im Mosaismus und A. T. Im N. T. wurde nur Einzelnes aus Accommodation erklärt, so diejenigen Reden Jesu, in denen er allzu menschlich von sich zu sprechen schien, wie *Marc.* 13, 32 (was die spätere Dogmatik zum Stande der Erniedrigung rechnete). Gegen den Spott des Celsus über Stellen der Schrift erkannte Origenes (*c. Cels.* 4, 71) in der Form eine Anbequemung des Logos zur beschränkten Fassungskraft des Volks, wie ein Lehrer zu Kindern nicht in seiner Redeweise spreche, sondern sich zu der ihren herablasse; auf die Gebote und Lehren Christi wendet er (*ib.* 3, 79) das Wort des Solon an von den nicht an sich besten, aber möglichst besten Gesetzen, die sie ertragen konnten und bedurften; ihm war die Ergänzung zu beiden seine Lehre von geheimer Tradition und vom tiefern geistigen Sinne unter dem sinnlich rohen Worte. *Hier. in Mt.* 13. *Jer.* 28 der Schriftausdruck sei oft durch Volksmeinungen bestimmt.

stische Uebertreibung derselben entschied. Man fand hier wie dort sowohl die sittliche Würde der heiligen Männer, als die Substanz ihrer Sache und Lehre gefährdet [b]).

2. In den kirchlichen Begriffen vom Mittelalter her [c]) treten weit mehr hervor: 1) die Unterscheidung des Allgemeinen und des Temporellen oder Localen in der h. Schrift, im zweifachen Sinne [d]); 2) die Annahme einer Anbequemung Gottes

b) An den Gnostikern, welche die Accommodation der kirchlichen Praxis auf Christus und die heiligen Schriften anwandten, rügten die Kirchenlehrer dasselbe, was sie im Leben zu üben für gut fanden. *Tert. Marc.* 3, 15: *inconstantem aut subdolum Deum narras: aut diffidentiae aut malitiositatis consilium est, fallendo quid promovere. Jul. Afric. fr:* (*Routh. II.* 116) *μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον — Χριστοῦ.* Im Streite des Hieronymus und Augustinus über *Gal.* 2, 11 *ss.* hielt jener das Verfahren beider Apostel für blosse Accommodation zur Darlegung ihrer Grundsätze. Augustin (*ep.* 28. 40. 71 *ss.* 82) machte dagegen zuerst die moralische Würdigung einer solchen Accommodation geltend; sein Urtheil über den einzelnen Fall, wie schon *Tert. praescr. c.* 23: *utique conversationis fuit vitium, non praedicationis.* Die Antwort des Hieron. *c. Pelag.* 1, 8. Vrg. Möhler, Hier. u. Aug. im Streite ü. Gal. 2. In der Tüb. Quartalschr. 824. 2. u. in Möhl. verm. Aufs. B. I. Abh. 1.

c) Nur zu Dämonengeschichten des N. T. bemerken scholastische Schriften: *vulgi opiniones.* Die kirchliche Praxis wurde wieder in Frage gestellt im Streite der asiatischen Missionen (17. 18. Jahrh.), und der römische Stuhl entschied sich nach langem Schwanken gegen die Accommodation der Jesuiten zu heidnischen Volkssitten.

d) Bereits Justin (*Tryph. c.* 44) unterschied (im A. T.) Gesetze zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit von Gesetzen, theils auf Christus hinweisend, theils wegen des Volkes Herzenshärtigkeit (*ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ*), ihrer Natur nach jene ewig, diese erfüllt oder abgethan. Von Augustin geht der Spruch aus: *distingue tempora, et concordabit Scriptura.* Die scholastische Ethik hat jene Unterscheidung ausgebildet, theils wiefern alttestamentliche Institutionen mit localer und temporeller Färbung wie Priesterthum, Opferdienst etc. erst in der Kirche ihre Wahrheit und Allgemeinheit erlangt haben sollten, theils wiefern neutestamentliche Satzungen, z. B. gegen Eid, Krieg, Fasten, Erstricktes etc. nur damaliger Zeit und Oertlichkeit angehörten. Die protestantische Kirche erkannte Temporelles, Vorübergegangenes auch in apostolischer Satzung. *Conf. Aug. p.* 43: *Apostoli jusserunt abstinere a sanguine. Quis nunc observat? Ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas evangelii consideranda in decreto.* Alle äussere Satzung (zunächst in Bezug auf's A. T.) durch Christum freigemacht. *Cat. maj. p.* 423 *s.* Die orthodoxe Dogmatik hielt im A. T. nur den Decalogus als geoffenbartes Moralgesetz für bleibend, alles andere für *lex temporaria*, und nahm im N. T. die Stellen, die für einen besondern Werth des Cölibats und anderer Askese sprechen, für temporell. Insgemein bezeichnete man durch Local und Temporell nicht bloss, was aus bestimmter Zeit und Oertlichkeit angenommen, sondern auch was nur für diese Zeit und Oertlichkeit bestimmt und gestiftet sei.

in den biblischen Anstalten, und der Anbequemung Christi in seinem ganzen Leben und Werke; 3) in der philosophischen Auffassung der Gedanke, dass die ganze Schriftreligion eine göttliche Anbequemung sei [e]).

3. Der Arminianismus und die ihm verwandten Denkarten wendeten die Accommodationshypothese vornehmlich bei den Citaten des N. T. aus dem A. an, und dieses allein hat man lange Zeit unter der Accommodation verstanden [f]).

4. Eine vermittelnde Vorstellung zwischen der gewöhnlichen Accommodationslehre und der (streng rationalistischen) von der Irrthumsfähigkeit der h. Schriftsteller [g]) war die von un-

---

e) *J. Erigena, de divis. nat.* 1, 66: *Sanctae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidetur; non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans: sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.*

f) Die Benutzung des Accommodationsgedankens für eine freisinnige Schrift-Auslegung und Anwendung beginnt schon mit Erasmus. *Ratio verae Theol.* (*ed. Seml.*) *p.* 62: *Christus se ad discipulorum imbecillitatem frequenter accommodabat*, u. o. in seinen Commentaren, wobei er sich zu der Denkart hinneigt, welche die Apostel bleibend in Zeit- und Ortsvorstellungen befangen achtet; und das ist ihm nicht übel gedeutet worden. Der Begriff einer bewussten, beabsichtigten Herablassung wurde den Deisten entgegengesetzt zur Rettung der Schrift. Unter den arminianischen Exegeten galt Clericus als Urheber der Accommodationslehre und durch Grotius ist der Name üblich geworden. Die Socinianer sahen im Tode Jesu eine Accommodation zu jüdischen Opfervorstellungen, in der Auslegung alttestamentlicher Citate bedienten sie sich mehr ihrer gewaltsamen Umdeutung. Vrg. *Rambach, Ds. qua hypothesis de S. Sc. ad erroneos vulgi conceptus accommodata examini subjicitur. Hal.* 727.

g) Durch Semler (*de discrimine notionum vulgarium et christianarum in N. T. observando. Hal.* 770. 4. *De discrimine inter σαρκικους et πνευματικούς. Hal.* 778. u. a.) war die Ausscheidung des Localen und Temporellen mit der Accommodationshypothese zusammengefallen. Er unterschied historisches und moralisches Christenthum, jenes das nur jener Zeit und Nationalität Angehörige, um alles, was aus dem Judenthum komme (Judenzende), zu beseitigen. Der Rationalismus fand in dem ersten Stadium seiner Entwickelung naturgemäss das Concordat zwischen Vernunft und Christenthum darin, dass alles im N. T., was seiner Vernunft nicht zusagte, als absichtliche Herablassung Jesu und der heiligen Schriftsteller erschien. Aber nicht bloss der Supernaturalismus und eine strengere Form des Rationalismus (Strauss u. a.) protestirte dagegen, sondern die historische Aufrichtigkeit überhaupt, welche abgesehn von einzelnen unleugbaren Accommodationen im N. T., in Wort und That, insbesondre bei Paulus, und

bewusster Accommodation [h]), wie unangemessen auch dieser Name scheinen möge. Der Gedanke ist natürlich und alt: der von Aufnahme und Gebrauch gewisser Vorstellungen, die einer Zeit als Gemeingut angehören, ob sie gleich nicht in die durchgebildete Ueberzeugung einer bestimmten Person aufgenommen sind, daher auch nicht mit Entschiedenheit und Beständigkeit von ihr ausgesprochen werden.

§. 31.

Von anderm Sinne, als diese Scheidung des Wesentlichen und Ausserwesentlichen in der Schrift konnte die Frage sein über das Nothwendige und Nichtnothwendige in dem kirchlichen Christenthum [1]); doch trafen da, wo man Kirchen- und Schriftlehre für gleichbedeutend achtete, auch in den Erörterungen über Fundamentalartikel des Glaubens, und welche es nicht wären, die Begriffe oft mit jenen zusammen. Der streng kirchlichen Lehre über diese Gegenstände (allg. DG. S. 382) stellten sich nach und nach drei freiere entgegen [2]).

1. Das Nothwendige in der Kirchenlehre bedeutet bei den alten Lehrern, was entschiedene Schriftlehre ist, oder zur apostolischen Verkündigung gehört. Diesem steht gegenüber, was der Philosophie freigegeben werden kann. Dieser Unterscheidung lag die alte Glaubensregel zu Grunde [a]).

---

selbst zu heidnischer Anschauungsweise (*Acta* 17, 23 *ss.*), die Unerweisbarkeit, ja Undenkbarkeit jener durchgeführten, bewussten Herablassung erkannte. Vrg. Süsskind, ü. die Gränzen der Pflicht keine Unwahrh. zu sagen. In s. Mag. 13. (K. V. Hauff) Bemerkk. über die Lehrart Jesu mit Rücks. auf jüd. Sprach- u. Denkart. Offenb. (788) 798. J. Heringa, ü. die Lehrart Jesu u. seiner App. mit Hinsicht auf die rel. Begriffe ihrer Zeitgen. A. d. Holl. Offenb. 792.

h) Besonders durch Schleiermacher und De Wette.

a) *Orig. de princc. Praefatio: S. Apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur —: de aliis vero dixerunt quidem, quia (quod) sint, quomodo autem et unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent. — Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: etc. Clem. Stromm.* 6, 15: *κύρια δόγματα. Chrys. Hom.* 24 *de bapt. Chr.: ἀναγκαῖα — ἃ τὸν χριστιανὸν εἰδέναι χρή*, doch wird der Gegensatz des Nichtnothwendigen auszusprechen vermieden.

2. Die freieren Ansichten im Streite über das Fundamentale und Nichtfundamentale in der Glaubenslehre waren:[b]) 1) die der Arminianer und Latitudinarier, welche in der Schrift selbst Nichtfundamentales unterschieden, eben als Anbequemtes, Temporelles und Locales[c]); 2) die der Synkretisten und Freunde der Unionen, welche das Nichtfundamentale in den Zusätzen der Kirche zu der Schriftlehre fanden[d]); die der neuern (rationalistischen, und auch biblischen) Theologie, welche in der Schriftlehre die einfachen Grundlagen, oder Idee und Geist der Sache für das einzig Wesentliche hält, dasjenige also mehr in positiver Weise und tiefer sucht, was die Ersten mehr negativ und materiell[e]).

§. 32.

Aber Vervollkommnung der Schriftlehre ist auf dreifache Weise gefasst und angenommen worden, wenngleich alle diese Vorstellungen oft in einandergeflossen sind. Die Vervollkommnung derselben durch sich

---

b) *G. G. Kupfer, de ratione constituendi articulos fund. rel. chr. Vit.* 802. 4. *Thomander, de articulis fidei primariis. Lund.* 830. In paulinischer Sprache *θεμέλιον* (1 *Cor.* 3, 10) erster grundlegender Unterricht, ähnlich noch bei *Alcuin, ep.* 28, die den Katechumenen vor der Taufe vorzutragenden Lehren, bei Augustin ist Christus selbst *fundamentum*. Erst durch Hunnius im Streite gegen die Union der Kirchen wurde die Bezeichnung üblich, in diesem orthodox lutherischen Sinne das Fundamentale als das zum Heile Nothwendige, in verschiedener logischer Gradation (*primarii, secundarii*), das Nichtfundamentale bloss subtile, controverse Dogmenbestimmungen.

c) Auch Semler (§. 30 *nt. g*), mit der Wendung, dass überhaupt nicht von der Seligkeit die Rede sei als abhängig von Glaubensartikeln, sondern von wesentlichen (charakteristischen) Lehrsätzen, durch die sich das Christenthum von andern Religionen, oder eine Kirche von der andern unterscheide (*universales* und *particulares*), jene in der h. Schrift, diese in den symb. Büchern jeder Kirche enthalten; das Unwesentliche vornehmlich auch in der Form des biblischen Christenthums als einer nur zeitgemässen, freigewählten Umhüllung (*μορφή, σχῆμα*, während in der scholastischen Sprache *forma* das Wesentliche, Bestimmende bezeichnet: *forma dat esse rei*, dem *εἶδος* entsprechend).

d) Die Synkretisten wieder grade nach Massgabe der alten *regula fidei*. Unter den Unionsfreunden von Seiten der lutherischen Kirche Chr. Matth. Pfaff (*de fidei chr. articulis fundam. ejusque analogia. Tub.* 718. 4.), von Genf aus J. A. Turretin (*de articulis fundam.* Vor der *Nubes testium*. 716.) durch Scheidung der menschlichen Zuthat von der göttlichen Lehre.

e) Materiell ist auch die Methode, wie supernaturalistische Dogmatiker (Döderlein, Morus, Knapp u. a.) die fundamentalen d. i. dem Christenthum wesentlichen Lehren herausfinden wollten, als die von den Aposteln besonders nachdrucksvoll und deutlich verkündeten.

selbst ist auch in der orthodoxen Lehre der Protestanten nicht geleugnet worden [1]). Ausserdem ist noch, bald eine Vervollkommnung durch eine andre Gottesoffenbarung [2]), bald eine durch Vernunft und Menschengeist selbst [3]) angenommen worden. Aber von dieser letztern ist diejenige nur sogenannte Vervollkommnungslehre zu unterscheiden, welche von dem Widerspruche gegen die Schrift und ihre Auctorität ausgegangen ist [4]).

1. Die protestantische Kirchenlehre stellt ihren Grundsatz über Vervollkommnung der Schriftlehre in ihrem Begriffe von der Schriftauslegung dar. Schon die Annahme von Beweisstellen, welche nur durch die Consequenz beweisen (*probantia κατὰ διάνοιαν*), geht auf eine Erweiterung des Lehrinhalts der Schrift durch sich selbst. Mehr noch führt dahin die protestantische Idee der Analogie des Glaubens als Princip der Schrifterklärung [a]). Aber dieser Gedanke: das Unbestimmte und Minderbestimmte der Schrift aus dem Bestimmten und Sicheren in ihr zu bestimmen, gehört schon der alten Kirche an [b]). In freierer Auffassung konnte sich darein der Gedanke legen von einer Vervollkommnung des Schriftwortes aus dem Schriftgeiste, wobei die Schrift freilich nicht mehr als blosse Lehrurkunde angesehn wird [c]).

---

a) Kraft der *perspicuitas Scripturae S.* ursprünglich als Gegensatz wider jede äusserlich gegebene authentische Regel der Auslegung. Nur das Wort nach *Rom.* 12, 6. Die Sache: Luther zu 5 Mos. 1: „Das ist der ganzen h. Schrift Eigenschaft, dass sie durch allenthalben zusammen gehaltene Stellen sich selbst ausleget, und durch ihre Regel des Glaubens alleine will verstanden sein.“ *Apol. Conf.* 290: *juxta regulam, hoc est juxta Scripturas certas et claras.* Zu Grunde liegt der Glaube an die Schrift als das Werk eines Autors und untergelegt wurde von der orthodoxen Theologie ein Inbegriff ihrer Hauptdogmen als auf vornehmlich klaren Schriftstellen ruhend. *Gerh. Ruitenschild, de adhibenda doctrinae quam vocant analogia in librorum ss. interpretatione. L. B.* 823. 4.

b) *Iren.* 2, 10: *Aenigmata ex manifestis, consonantibus et claris accipiunt solutionem. Aug. de doctr. chr.* 2, 9.

c) Der Gedanke ist nothwendig entstanden, indem das Bedürfniss blieb, im ununterbrochenen Zusammenhange mit dem ursprünglichen Christenthum zu stehn, und doch das Verlangen hervortrat, sich dadurch in der eignen freien Entwickelung, wie sie nun eben in der Zeit oder im Einzelnen galt, nicht beeinträchtigen zu lassen. Der Sinn hiervon liegt in den Verheissungen vom h. Geiste als Führer in alle Wahrheit. Das Evangelium sollte eine Stiftung sein für ein Reich Gottes auf Erden, von welchem das gottergebene Gemüth die Voraussetzung ist. Die Kirche ging über auf Offenbarung, Geheimniss, unbedingten Glau-

2. Eine vervollkommnende Offenbarung wurde entweder als einmalige, neue, oder als eine fortwährende angenommen. Jenes bei allen denen, welche die Verkündigung vom Paraklet auf eine neu bevorstehende Gottesoffenbarung deuteten: Montanisten, Manichäer, (Koran)[d]; und bei denen, welche das neue, ewige Evangelium (*Apoc.* 14, 6) in der Fülle der Zeiten erwarteten oder verkündeten: im Mittelalter[e], in allen Schwärmer-Zeiten und Secten, am Ende des 17. Jahrhunderts[f] wie noch heutigen Tages. Für sich steht das gnostische Evangelium der Vollendung[g] und der Swedenborgianismus[h]. Fortwährende Vervollkommnung wurde entweder in einzelnen Acten (fanatische Perfectibilitätslehren)[i], oder in einem

---

ben. Die h. Schrift, ursprünglich nur Geschichte und Geist des Evangelium, wurde als Lehrcodex dieser Offenbarung angesehn. Die Vervollkommnung liegt in der Rückkehr zum Geiste, aus und in dem die Schrift entstanden ist.

d) Die Ueberbietung und Antiquirung der alttestamentlichen Offenbarung durch die neutestamentliche gab das Vorbild. Allg. DG. S. 95 ff. Hierzu Schwegler, der Montanism. u. die Kirche. Tüb. 841. *Tertul. de virgg. vel.* 1: *Propterea paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini. Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed nondum potestis ea baiulare: cum venerit ille spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem.* Und nur auf die Strenge der kirchlichen Sitte wurde die späte Offenbarung des Paraklet bezogen. Dagg. *Aug. c. Faust.* 32, 17: *quasi videlicet non omnem veritatem Paulus et caeteri Apostoli docuissent, ac locum Cataphrygarum paracleto reservassent.* — Allg. DG. S. 53 ff. Der Paraklet als in Mani erschienen (*Eus. H. E.* 7, 31) war wenigstens die in der Zeit gegebene Form für die freie Speculation; in Mani's Schriften die vollkommene Offenbarung, daher dieselbe auswählende Stellung zum N. T. wie die kirchliche zum A. (*Aug. c. Faust.* 32, 6). Auch Mohammed hat einst Deutungen des Paraklet gebraucht, daher die alte Kirche den Islam nur als eine christliche Verfälschung oder Secte nahm. Vrg. Möhler in der Tüb. Quartalschr. 830. 1. Unter den Mohammedanern sind fast dieselben Methoden der Läuterung und Vervollkommnung ihres heiligen Schriftworts streitig geworden wie unter uns. Vrg. *Maracci Prodr. 44 ss. Herbelot art. Alkoran.*

e) Zeitalter des h. Geistes: allg. DG. S. 308. Die Vervollkommnung durch die Geistesweihe als *consolamentum.*

f) Als Ueberspannung des Pietismus Petersen: allg. DG. S. 354.

g) *Εὐαγγέλιον τελειώσεως Epiph. Hær.* 26, 2.

h) Als neue Offenbarung im J. 1770, als drittes Testament und geistige Wiederkunft Christi, doch mehr im Sinne einer Wiederherstellung der vornicänischen Kirche: allg. DG. S. 438 ff.

i) Der Anabaptismus der Reformationszeit wie das Quakerthum (dieses nur die zur Ruhe gekommene, besonnene Consequenz von jenem), welche an die Stelle der Kirche im katholischen Sinne das einzelne, gottbegnadigte Subject setzten: allg. DG. S. 334. 389 f.

durchgehenden Acte angenommen, die Tradition, auch der katholischen Kirche, gehört in diese Kategorie[k]).

3. Sofern die rationalistische Perfectibilitätstheorie sich auf dem Grunde der h. Schrift aufbauen wollte, hat sie den Grundsatz angenommen, dass durch die Schrift nur Menschengeist und Vernunft theils angeregt, theils aufgefordert werden sollte die eignen Kräfte zu entwickeln, so dass also die Schrift selbst jene als die zuletzt entscheidenden Potenzen eingeführt habe. Dieses war der Sinn des ältern (Semlerischen und Kantischen) Rationalismus[l]).

4. Dem Deismus und Antichristianismus stellt sich die eine, mildere Fassung der speculativen Theologie unserer Zeit (allg. DG. S. 473) in der Weise entgegen, dass sie das Christenthum, welches in Wissenschaft zu vervollkommnen sei, doch für die absolute Religion erklärt[m]).

---

k) Im Sinne der katholischen Kirche selbst Concilien und Päpste, wiefern sie nicht bloss als Organe der Tradition betrachtet wurden. Daher Luther *Art. Smalc. p.* 332: *Papatus est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra Scripturam.* Doch galt im Bewusstsein der katholischen Kirche die Tradition als das Conservative, die Schriftsatzung Festhaltende, der Neuerung Entgegengesetzte. Schon Stephanus im Streite gegen Cyprian: *nihil novandum nisi quod traditum est;* was Vincentius im *Commonitorium* anführt, mit Berufung auf *Gal.* 1, 8. 1 *Tim.* 6, 20.

l) (Krug) Briefe über die Perfectibilität der geoffenb. Rel. Jen. 795. Neue A. in s. theol. Schrr. I. 830. „Diejenige Beschaffenheit der geoffenbarten Religion, vermöge welcher sie in sich selbst das Princip d. i. die bestimmte Möglichkeit einer steten, dem Zwecke ihres Urhebers und ihrer Bekenner gemässen Fortbildung und Entwicklung hat.“ In diesem Sinne: W. A. Teller, Rel. der Vollkommenern. Brl. 792. Tieftrunk, Rel. der Mündigen. Brl. 800. II. Eigenthümlich: G. E. Lessing, Erziehung des Menschengeschl. 780. (Schrr. v. Lachm. X.) C. F. v. Ammon, die Fortbildung des Christenth. zur Weltrel. L. (833 ff. III.) 836 ff. IV. Jenem liegt die Bedeutung des Christenthums mehr in der Vergangenheit, diesem in aller Zukunft.

m) Von Seiten des Deismus am offensten in den Schriften von Thomas Paine: von wahrer u. falscher Theol. 2. Theil: das Zeitalter der Vernunft. (Engl. Lond. 794. II. In dems. J. u. öfters übers.) Von Seiten des speculativen Antichristianismus die letzten Schriften von Feuerbach und Bruno Bauer. Die Vervollkommnung als bedingt durch die Beseitigung des Evangelium. Strauss (Glaubensl. I. 355 f.) von der Kluft zwischen den Wissenden und dem glaubensbedürftigen Volke. Zeller: (die Annahme einer Perfectibilität des Christenth. hist. u. dogm. untersucht. In s. theol. Jahrbüch. 842. H. 1) „Die Geschichte scheint jedenfalls in ihrem weitern Verlaufe an einem Punct ankommen zu müssen, wo der Faden, welcher die Menschheit jetzt noch an das

Zweiter Artikel.
Von Gott.

§. 33.

Ueber die Namen der Gottheit, wie über eigentliche Definitionen waren die kirchlichen Vorstellungen immer frei und unbesorgt [1]). In der Auffassung der Idee zeigt sich eine verschiedene Richtung in der ältesten Kirche und nach dem Abschlusse der gnostischen Streitigkeiten. Jene hatte ein vorherrschendes Interesse, den wahren Gott als Gott der Welt aufzufassen gegen diejenigen, welche Gott und den Weltschöpfer von einander unterschieden [2]): nachher überwog in der kirchlichen Denkart das Bedürfniss, Gott und Welt als Gegensätze, den wahren Gott als ausser, über der Welt, als den freien Urheber derselben anzuerkennen.

1. Durch die Volksreligionen des Alterthums geht ein Aberglaube an die Bedeutung und Macht gewisser Gottesnamen, der vereinzelt auch in die Kirche eingedrungen ist. (Pseudo-Dionysius. Reuchlin.) Aber das Christenthum hat in allen Sprachen, auf die es einging, den höchsten oder den allgemeinsten Götternamen unbefangen sich angeeignet. Nach seiner alttestamentlichen Grundlage walteten die alttestamentlichen Namen vor [a]). Aber ein Grundgedanke der Kirche war, auch in Formeln des Alterthums ausgesprochen: Gott sei namen- und begriffslos [*ἀνώνυμος*] [b]).

2. Die gnostische Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Gottes erhielt jetzt eine andere Bedeutung in der Kirche (S. 26).

§. 34.

Der Pantheismus dagegen, anfangs den kirchlichen Formeln und Gedanken nur näher getreten, theils

---

Christenthum knüpft, vollends abreisst, und ihr Bewusstsein sich eine neue Gestalt giebt."

a) Der vorherrschende Jehovahname wurde auch nach den beiden Uebersetzungen der Septuaginta nationalisirt: *ὁ ὤν*, auch *τὸ ὄν*, das absolute Sein, der *γένεσις*, dem Wechsel und dem Gewordenen entgegengesetzt, und *ὁ κύριος*. In der Liturgie tritt auch Zebaoth hervor. Aus dem allgemeinen Sprachgebrauche nahm die griechische Kirche auf: *ὁ ὕψιστος, ὁ ἀγαθός* und das unbiblische *ὁ κάλλιστος*.

b) Die allgemeine Formel das Göttliche zu beschreiben: *id, quo majus cogitari nequit. Aug. Civ. Dei* 1, 7: *hoc omnes Deum confitentur esse, quod caeteris rebus omnibus anteponunt.*

in einigen platonisch-stoischen Formeln, theils im Sabellianismus [1]), trat als ein System, welches sogar das wahrhaft christliche sein wollte, zuerst in Johannes Erigena offen hervor und in seiner, vom 13. Jahrh. an oft erneuten Schule. Die streng-aristotelische Schule, vornehmlich der Averroismus, trug denselben als Geheimniss in sich. Theosophie und speculative Theologie haben ihn tiefer zu fassen und auszubilden gesucht [2]). Nach der Mitte des 18. Jahrh. galt der Pantheismus als die Religionslehre der Aufgeklärten; die neuste Zeit hat ihn oft wieder für das Geheimniss der wahrsten Philosophie erklärt [3]).

1. Die kirchlichen „Archaismen" vom heiligen Geiste als der Weltseele gehören zu den pantheistischen Anklängen, welche doch niemals so gemeint waren [a]); im Sabellianismus hat die Kirche zuerst den Pantheismus bestritten (allg. DG. S. 100). In der Gnosis und im Manichäismus selbst, wie im kirchlichen Widerspruche gegen sie, trat mehr die dualistische, als die pantheistische Seite hervor [b]). Aber es ist keine Frage, dass nichts der idealen Denkart und dem weltverachtenden Geiste der Kirche so sehr widerstanden habe, als Weltvergötterung jeder Art [c]).

2. Man hat den einfachen (unmittelbaren) und den speculativen Pantheismus unterschieden. Der einfache ist gewöhnlich als jenes alte System hervorgetreten, in welchem Gott als haltende, bildende Seele (Kraft, Gesetz) der Welt aufgefasst wurde. Der Spinozismus ist nicht speculativer als dieser. Nur fasst er in der Weltsubstanz, wofür ihm die Gottheit gilt, vorzugsweise die Einheit auf, während jener, und überhaupt der Pantheismus sonst, sich mehr an die Idee des göttlichen Lebens im Weltall gehalten hat. Der speculative Pantheismus hat, um das Weltsein der Gottheit zu begreifen, drei Wege eingeschlagen. Entweder (und dieses ist die älteste, bildlichste Ansicht) ist ihm die Gottheit als der Weltstoff selbst erschienen,

---

a) Unbedenklich brauchte die Kirche Formeln, wie, dass Gott Alles und ὑπόστασις πάντων (*Tatian. c.* 5. *Dion. Alex.* b. *Eus. Praep. Ev. c.* 7.) Auch *Hilar. Enar. Ps.* 119: *Deus anima mundi.*

b) Die bestimmteste pantheistische Aeusserung im apokr. Ev. Evä b. *Epiph. Haer.* 26, 3: ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἂν ἦς καὶ ἐγὼ καὶ ἐν πᾶσιν — ἐσπαρμένος.

c) Eine der ältesten Bestreitungen in den *Quaestt. ad Graecos* (aus dem 4. oder 5. Jahrh.) 3: Gott wirke nicht τῷ εἶναι, sondern τῷ βούλεσθαι, jenes lehrten die Heiden.

aus welchem das Weltliche in Abstufungen hervorgeströmt sei (Emanatismus); oder die Welt wurde als Selbstdarstellung (Selbstobjectivirung) Gottes aufgefasst: denkend, sich denkend schaffe Gott die Welt — Erigena (allg. DG. S. 199). Auch die Mystik in ihrer speculativen, wie in ihrer poetischen Gestalt (allg. DG. S. 272. 410) hat oft unbewusst einem Pantheismus Raum gegeben [d]). In anderer Wendung und idealistisch ausgebildet Fichte's spätere Lehren. Diese Ansichten gehn von der Idee des reinen, ewigen, in sich vollendeten Gotteswesens aus. Aber die dritte speculative Fassung ist die der Evolution: der Urgrund bildet sich, im Streben sich zu bestimmen, etwas zu sein, zur Welt, und aus dieser zum Geiste aus [e]). Theosophie, Schellings System unmittelbar nach seiner Erhebung über Fichte, am durchgebildetsten die Hegelsche Schule [f]). (Allg. DG. S. 455 ff.)

3. Bis in den Anfang des 18. Jahrh. setzte man den Pantheismus, welchem es noch an einem gemeinsamen Namen gebrach [g]),

---

d) Scholastischer Pantheismus, an Bradwardina geduldet wegen seiner kirchlich augustinischen Grundlage, an David v. Dinant verdammt, nach Gerson (*de concordia metaphysicae cum logica*): *Omnia sunt Deus, Deus est omnia, creator et creatura idem. Ideae creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant. — Deum esse essentiam omnium creaturarum.* Offenbar ist nur die zweite Hälfte der wahre Ausdruck seiner Lehre, das Erste (*Deus est omnia*) Uebertreibung seiner Gegner. Mystisch speculativer Pantheismus verdammt an Ekkard, nach der Bulle Johanns XXII.: *Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino: propter hoc iste homo operatur, quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere.* Mystisch poetischer Pantheismus ertragen an Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann): „Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein: er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein. — Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse, und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse. — Ich trage Gottes Bild: wenn er sich will besehn, so kann es nur in mir, und wer mir gleicht, geschehn.“ Allg. DG. S. 410.

e) Auch wurde die alte Vorstellung von einem Abfalle im göttlichen Leben hinzugenommen, oder von einem in Gott enthaltenen und doch verschiedenen Grunde Gottes, aus dem sich zugleich mit Gott das Böse entwickele; so besonders Schelling in der Abh. von der Freiheit (1809) schon im Streben den Pantheismus zu überwinden.

f) Von Hegel wurde der Pantheismus nur verleugnet, wiefern er ihn gleichstellt mit seiner rohesten Formel: dass alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, Gott sei. Vrg. s. Encyclop. A. 2. S. 521. Von dem heterodoxen Zweige seiner Schule eingestanden.

g) Der Name wurde üblich durch *Toland, Pantheisticum s. formula celebranda societatis Socraticae.* 1720.

in die Kategorie des Atheismus, und noch in der neuesten Zeit hat er sich gegen diese Anklage zu vertheidigen gehabt[h]).

§. 35.

Die Kirche hat eigentlich niemals das Bedürfniss gefühlt, sich den Glauben an Gott, aus und in welchem sie ja da war, erst zu begründen. Dieses geschah in ihr vielmehr nur, entweder vom frei philosophischen Standpunkte aus, oder im Widerspruche gegen die Gottesleugnung. Aber auch dann war das kirchliche Denken immer geneigt, die Idee der Gottheit nicht aus Welt und Leben heraus zu demonstriren[1]): sondern als angeboren, als unmittelbar gegeben, zu betrachten[2]).

1. Das Nichtdemonstrabele (*ἀναπόδειχτον*) der Idee Gottes[a]) ist in dreifachem Sinne behauptet worden: vor Allem gegeben, nicht abzuleiten aus der Vorstellung vom Weltlichen, blos Gegenstand des Glaubens. Diese dritte Bedeutung, in welcher der Begriff auch skeptisch wurde, gehört nicht hierher.

2. Das Angeborene, ein ungenauer, leicht und viel gemissdeuteter Begriff, bedeutete entweder das unmittelbar Gegebene, oder das unmittelbar (im Gefühle) Bewusste einer Vorstellung[b]).

§. 36.

Jener verschiedenen Richtung gemäss, in welcher man die Idee Gottes auffasste, wurden in der ältesten Kirche mehr diejenigen Beweise gebraucht, welche für

---

h) G. B. Jäsche, d. Pantheism. nach s. verschiedenen Hauptformen, s. Urspr. u. Fortgange. Brl. 826-8. II.

a) Das Wort Existenz ist erst durch die Wolfische Schule vom Sein Gottes üblich geworden. In der scholastischen Sprache ist *existentia Dei* sein Wirken in der Welt.

b) Bereits durch die Sokratische Schule und in den Formeln des Platonismus. Stehende kirchliche Formeln von der Idee Gottes: *ἔμφυτον* (Clemens), *ingenitum* (Arnobius), *anima naturaliter sibi conscia* (Tertullian). Als die Grundlage dieses angebornen Gottesbewusstseins galt die Verwandtschaft des Geistes mit Gott. Dieses wurde in der alten griechischen Kirche durch die Logoslehre begünstigt: der göttliche Logos breitet sich im Menschengeist aus und wird in ihm zur Idee der Gottheit. In der lateinischen Kirche wurde das Unmittelbare mehr als momentanes Einwirken Gottes auf die Seele angesehn. *Aug. Confess.* 10, 6: *perculisti cor verbo tuo.* Auch die Apologeten setzten dieses Gottesbewusstsein voraus, das sie nur aus seinen Trübungen erretten wollten. Ihre Beweise gelten nur der wahren und höchsten Gottesidee.

Gott in der Welt zu sprechen scheinen, in der spätern mehr die, durch welche man die Erhabenheit Gottes über die Welt erweisen wollte. Also war das physikotheologische Argument anfangs noch mehr als das kosmologische im Gebrauche [1]). Das ontologische war stets nur ein Schulausdruck für die Nothwendigkeit der Gottesidee [2]). Das moralische fand natürlich immer da die meisten Freunde, wo sich der religiöse Gedanke von der metaphysischen Forschung zum Bedürfnisse des geistigen und sittlichen Lebens hingewendet hatte [3]); ihm verwandt ist das noologische Argument [4]).

1. Zum physikotheologischen kam das teleologische Argument, von der Beziehung der einzelen Dinge der Welt auf einander hergenommen, wie jenes von der allgemeinen Harmonie der Welt, seitdem die naturwissenschaftliche Forschung mehr in das Einzelne einging [a]). Das kosmologische Argument, abgeleitet aus dem Begriffe des Abhängigen, Zufälligen (Eitlen im Sinne der Kirche) und des Möglichen, durchgeführt mit dem Aristotelischen Satze, dass es kein Zurückgehn in's Unendliche gebe [b]).

---

a) Zuerst gegen das Heidenthum und den Gnosticismus, um zu erweisen, dass die ganze Natur einen Gott und Gott darstelle, wurde das physikotheologische Argument mit allem ausgestattet, was ihm immer soviel Anschauliches, Scheinbares gegeben hat. *Iren.* 2, 9: *ipsa conditio ostendit eum, qui condidit eam et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit.* Seine Formen, mochten sie hergenommen sein von der Ordnung, oder von der Schönheit und Freundlichkeit der Natur, haben sich überall ähnlich ausgebildet; aber man hat hierbei weniger eine bestimmte Tradition der Schulen, als die allgemeine Regung und Stimme des Gemüths anzuerkennen. In einer sonderbaren Vermischung aristotelischer Sprache (*πρότερον — ὕστερον*) mit althebräischer (*Gen.* 16, 13) geht durch das ganze MA. die Formel, *nosse posteriora Dei*, von der Erkenntniss aus der Natur. Und von derselben *Bernard. Consider.* 5, 1: *scala hac* (*Rom.* 1, 19) *non cives egent, sed exules.*

b) Dieser Unterschied des physikotheologischen und kosmologischen Beweises ist erst seit Wolf klar hervorgetreten, dass jener aus der Erscheinung, dieser aus dem Begriffe des Weltlichen hergenommen wird. In der alten Kirche wurde das kosmologische Argument vornehmlich aus den zwei Begriffen hergeleitet, der Abhängigkeit und Unvollkommenheit, beide zusammengefasst als *vanitas*, in der Scholastik als *contingentia*. Dem Schlusse hieraus auf eine durch sich selbst bestehende, vollkommene und begründende Macht ist zuerst von Anselmus Cantuariensis entgegengesetzt worden, dass das Abhängige, Unvollkommene sich auch unter einander tragen könne (dass die Welt ein Organismus sei, also nicht auf eine *ἀρχὴ κινήσεως* zurückgegangen werden müsse).

2. Das ontologische Argument konnte natürlich erst in der scholastischen Zeit gedeihen, seitdem sich Alles in die Form der Schule schicken musste. Statt sich mit dem Begriffe der Nothwendigkeit der Gottesidee genügen zu lassen, legte man dieser nothwendigen Idee eine Demonstration zu Grunde, in welcher entweder der Inhalt des Gottesbegriffs, oder seine Erscheinung, Offenbarung im Gemüth, auf die Realität desselben schliessen lassen sollte [c]). Die speculative Philosophie neuer Zeit hat diess Argument dahin gewendet, dass die Idee Gottes die Gottheit selbst sei [d]).

3. Das moralische Argument ist immer mit der oben (§. 2) bemerkten Zweideutigkeit aufgetreten, dass die sittliche Natur zu Gott führe, ideal, im Gedanken, oder real, im Leben. In dieser zweiten Fassung erschien es zuerst in der Kirche. Der positivste, edelste Ausdruck dafür ist uralt: man müsse das Göttliche lieben, um es zu erkennen (S. 8). In jener hat es seine würdigste Form da gefunden, wo man den innerlichsten Zusammenhang der sittlichen und der religiösen Ideen begriff; die geringhaltigste, ja selbst verwerfliche war diejenige, welche Gott aus der Gleichheit der Ansprüche von Sittlichkeit und Sinnlichkeit erweisen wollte, aber sie ist gerade von Altersher die gewöhnlichste und zugänglichste gewesen [e]).

---

c) Man fasste die Sicherheit, welche im angeborenen Begriffe liegen sollte, als eine aus demselben zu erschliessende Realität, oder die Ueberzeugung von jener Idee als eine Demonstration auf. Die Berufung auf die Allgemeinheit des Glaubens an Gott (*Tertull. test. animae. Apol. c.* 17) ist eine materielle Ausführung dieser Gewissheit, wie das ontologische Argument eine logische. Zu Grunde lag immer der, auf kosmologischem Wege gewonnene Begriff vom vollkommensten oder realsten Wesen. Entweder wurde die Existenz als etwas, das im Begriffe selbst inneläge, oder als eine wesentliche Eigenschaft desselben aufgefasst; in der zweiten Form stellt sich diess Argument bei Anselmus (*Proslogium. Monologium*) selbst dar: das Reale sei vollkommener als das bloss Ideale, das Allervollkommenste muss also sein. Eine andre Gestalt erhielt es durch Cartesius (*Meditt. de prima Phil. Amst.* 670. *Med.* 3 *et* 5), indem er für die Zuverlässigkeit des angeborenen Gottesbegriffs sich berief, negativ auf die Unmöglichkeit einer Ableitung aus weltlichen Begriffen, positiv auf die göttliche Wahrhaftigkeit.

d) Hegel, Vorll. ü. d. Beweise v. Dasein Gottes. (Anh. z. Phil. d. Rel.) Gesch. d. Phil. III. S. 46: „Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur."

e) Dieser Beweis aus der Nothwendigkeit einer Vergeltung entsprach den herrschenden Begriffen der Juden und Christen von menschlichem Verdienst und göttlicher Vergeltung. Bestimmt und veredelt zugleich bei Raimund Sabunde: (*Theol. nat.* 82. 103: *liberum arbitrium est sedes Dei*) die sittliche Bestimmung des Menschen und sein

4. Das noologische Argument, wesentlich platonischer Art, wird ebenso aus der geistigen Natur des Menschen, ihrem Interesse und ihren Ideen hergenommen, wie das moralische aus der sittlichen Natur[f]).

Die früheste Construction dieser Beweisführung für das Dasein Gottes gehört der Sokratischen Schule an. Hier diente sie zugleich als Gegensatz wider Atheismus und Polytheismus. Von dort an legte sich Geist und Interesse der Schulen hinein. Die ausführlichste Kritik der gangbaren Argumente wurde zuerst in den skeptischen Schulen des 2. Jahrh. vollzogen[g]). Auch die Kirche empfing sie aus der philosophischen Tradition. Natürlich haben die kirchlichen Schriften von der Trinität sich vornehmlich auch mit diesem Gegenstande beschäftigt, denn dieses war der andere Artikel, in welchem die kirchliche Philosophie ihre Stätte hatte. Die Kritik derselben durch Occam und d'Ailly. Ihre Anordnung durch die Wolfische Schule. Seit Kant ist jene Kritik nicht mehr blos skeptisch, sondern sie geht von der Idee des Tiefern, des Unmittelbaren im Gottesglauben aus[h]). Hegel und Daub sind nach Kant die bedeutendsten Erscheinungen auf dieser Stelle der Kritik[i]).

§. 37.

Die wechselseitige Durchdringung der urchristlich-biblischen Ideen und der Ergebnisse einer würdigen Phi-

---

Anspruch auf Glückseligkeit könne nicht ausgeglichen werden ohne Gott und Unsterblichkeit. In der Kantischen Schule wurden die verschiedenen Wendungen dieses Beweises als des alleinberechtigten Glaubensgrundes nur zusammengefasst: aus der sittlichen Natur, insbesondre der Freiheit, aus dem Sittengesetze (Gesetzgeber, Ideal, Ausführer und Vergelter).

f) Gott wird als Ursprung und Ideal des Menschengeistes, seines Abbildes, aufgefasst, oder aus der Intelligenz in uns auf Intelligenz im Weltall geschlossen. *Aug. de trin.* 6, 10.

g) *Sextus Empiricus, adv. Math.* 9.

h) Entweder richtete sich die Kritik gegen alle einzelne Beweise skeptisch, oder mit Bevorzugung des einen Beweises gegen alle andre (Bevorzugung des ontologischen bei Anselmus, des kosmologischen bei Wolf, des moralischen bei Kant), oder es stellte sich denselben der schwankende Gedanke von der angebornen Gottesidee entgegen, oder, und dieses ist der bedeutendste und der herrschend gewordene Gegensatz: wo der Gedanke vorwaltete, dass sich das religiöse Leben unmittelbar im Gemüthe ankündige, konnte nur eine Vermittelung zum Begriffe, nicht eine Beweisführung angenommen werden. Occam und d'Ailly setzten den kirchlichen Glauben an die Stelle der Beweise, Kant und Jacobi den sittlich-philosophischen Glauben.

i) Hegel s. *nt. d.* Daub, Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. In den Vorl. ü. d. Prolegomena z. Dogmat. Berl. 839.

losophie über das Göttliche legt sich, wie sie in der Bestimmung des Christenthums lag, besonders klar und vollständig dar in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften[1]). Die Kirche ist hierbei immer von der Idee der Unerkennbarkeit Gottes ausgegangen, und zwar im vollen und eigentlichsten Sinne derselben[2]).

1. Die Idee göttlicher Eigenschaften gehört zum Wesen aller theistischen Religion. Diese Eigenschaften Gottes treten an die Stelle der Gottheiten des Polytheismus, daher bei jeder polytheistischen Sympathie, wie sie z. B. bei den alexandrinischen Juden stattfand, die Neigung erscheint, die göttlichen Eigenschaften, und nicht blos dichterisch oder rednerisch, zu personificiren. Der Pantheismus verwirft diese Lehre von den beiden Standpunkten aus, auf denen sie aufgefasst werden musste: er verwirft sowohl die Idee des Ueberweltlichen, als die der göttlichen Persönlichkeit; ihm gelten göttliche Eigenschaften nur als die Gesetze der Natur und des Weltlaufs[a]). Ein vorzügliches Interesse hatte das Dogma von den göttlichen Eigenschaften mehr noch, als für die kirchliche Speculation, für die moralische Auffassung der Religion. Daher seine sorgsame Behandlung bei den Socinianern, Arminianern und in der Kantischen Schule. Mit der Lehre von der Trinität stand das Dogma in Gemeinschaft unter den Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus. Ihr Gegensatz betraf zunächst dieses Dogma, die Lehre von der Trinität wurde unrichtig hineingezogen. Aber die nominalistische Ansicht, welche die Attribute, nicht das Ganze, die Gottheit, für real nahm, war weit entfernt, einen substantiellen Unterschied unter ihnen anzunehmen[b]).

---

a) Nach Hegel (Encyclop. I. §. 36) Strauss, Glaubensl. I. S. 542. Vrg. Blasche, die göttl. Eigensch. in ihrer Einh. u. als Principien d. Weltregierung. Erfurt 831. Wiefern Hegel dennoch dem Absoluten göttliche Eigenschaften beilegte (Phil. d. Rel. I. S. 101. II. S. 47), aufrichtig Strauss, Glaubensl. I. S. 612 f.: „Man sieht von selbst, dass es mit der Anwendung dieser aus der Theologie entlehnten Eigenschaftsbegriffe nicht eigentlich, sondern blos bildlich gemeint ist; dass damit keine der menschlichen analoge Gemüthsbeschaffenheiten in dasselbe gesetzt, sondern nur gesagt werden soll, wer sich das Absolute menschenähnlich vorstellen wolle, der könne sein sich Entäussern, sich ein Anderes Werden, als Liebe, sein Negiren dieser Negation als Gerechtigkeit sich zur Anschauung bringen. — Sollte etwas genannt werden, was im System der Philosophie eine Stellung einnimmt, welche der Stellung der göttlichen Eigenschaften im Systeme der kirchlichen Theologie vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze."

b) Allg. DG. S. 250. 267. Gilbert hat diese Streitigkeit veranlasst,

2. Die Unerkennbarkeit Gottes (*τὸ ἀκατάληπτον*) wird in den kirchlichen Darstellungen fast mehr noch mit altphilosophischen, vornehmlich platonischen, als mit biblischen Formeln und Bildern ausgesprochen [c]). Dorthin gehörten besonders die Bezeichnungen: überwesentlich, unwesentlich (*ὑπερούσιος, ἀνούσιος*), ja Nichts. Hierbei lagen der Kirche alle pantheistischen Beziehungen fern, sowohl die bei Erigena, welche der Persönlichkeit entgegensteht, als die bei Jacob Böhme, welche die entwickelte Gottheit von dem Uranfänglichen, von dem unentwickelten Absoluten unterschieden haben will. Das Unerkennbare der Gottheit im kirchlichen Sinne ist von dem gnostisch Unerkennbaren (dem *βυθός* Valentin's) darin unterschieden, dass dieses ausser allem Zusammenhange mit dem Weltlichen als das Erste und Fernste aufgefasst wurde. Nur Modificationen des kirchlichen Sinnes der Unerkennbarkeit Gottes waren die Gedanken: 1) Unerkennbarkeit durch die eigne Geisteskraft der Menschen, während die Offenbarung Gott (aber innerhalb der menschlichen Sphäre) erkennen lehre [d]); 2) Unerkennbarkeit durch Verstand, Einsicht, indem das Göttliche nur dem Gefühle zugänglich sei, oder sich nur für die wesentliche Vereinigung darbiete (mystische Unerkennbarkeit) [e]). Verworfen wurde die Unerkennbarkeit, entweder in rationalistischer

---

Scotus erneut, ihm waren die Attribute *formalitates realiter distinctae*. Dagegen der Nominalismus in seiner spätern Wendung durch Occam: *attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus.*

c) Im platonischen und kirchlichen Sinne ist die Unerkennbarkeit Gottes der Ausdruck einer frommen Resignation der Vernunft gegenüber der Unendlichkeit Gottes. Die Bilder von Licht und Finsterniss als Wohnung Gottes sagten dasselbe. Das Platonische *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* schon bei Justin *c. Tryph. c.* 4. Auch die Stelle im Timäus (*Bip. p.* 303: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*) mit ihrer blos praktischen Bedeutung hat in der alten Kirche vielfachen Wiederklang gefunden (*Orig. c. Cels.* 7, 48. *Greg. Naz. Or.* 28. *Aug. Trin.* 7, 4), doch erhob sich dagegen auch früh der Gegensatz eines freudigen christlichen Bewusstseins, *Tertul. Apol. c.* 46: *Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit, — licet Plato affirmet factitorem universitatis neque inveniri facilem, et inventum enarrari in omnes difficilem.*

d) So behauptet Cyrillus (*Catech.* 6) die Unerkennbarkeit Gottes und lässt nur den Einzelnen nach ihrem Vermögen durch den Geist offenbart werden, wessen sie bedürfen (*κατὰ τὴν οἰκείαν ἑκάστῳ δύναμιν ἀποκαλύπτει σὺν τῷ πνεύματι διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου*).

e) Der Sinn von 1 Joh. 4, 12 bei Bernhard und Gerson oft wiedergegeben. Tauler, *med. an.* 1: ich will nicht lernen meinen Gott erkennen — aber ich will mich lassen bereiten, dass ich ganz sein werde.

Uebertreibung (Eunomius)[f]), oder von der speculativen Theologie, vornehmlich wenn sie pantheistisch war. Sie hat dann die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes als den Grundirrthum aller Theologie angesehn, auch in der Schriftlehre das Gegentheil davon nachzuweisen gesucht[g]).

§. 38.

Zur Ausgleichung jenes Gedankens der Unerkennbarkeit Gottes mit den vorhandenen religiösen und biblischen Vorstellungen von der Gottheit, ja mit dem religiösen Interesse, welches die Gottheit dem menschlichen Denken näher zu bringen sucht, fand das kirchliche Denken naturgemäss drei Wege[1]). Sie führen durch die Lehre von den Eigenschaften Gottes hindurch[2]): der Weg der Analogie, der Negation und der (Charakterismus hat es Kant genannt), auf welchem man die Wirkungsweise Gottes in Welt und Leben nachzuweisen gesucht hat[3]).

1. Der Gedanke dieser drei Wege ist, dass in der Auffassung der göttlichen Eigenschaften theils nur das Bestreben liege, sich dasjenige zu entwickeln, was der allgemeine Begriff des Göttlichen enthalte, theils die Idee des überweltlichen Gottes, theils endlich die des Göttlichen, der Gottheit in der Welt, sich darstellen wolle.

2. Unter den Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften gehört für den Ersten jener Wege die in physische und moralische, für den Zweiten die in positive und negative, für den Dritten die in immanente (ruhende) und wirksame (relative). Die Eintheilung in mittheilbare und unmittheilbare gehört nur in die Christologie[a]); die letztern sind

---

f) Im Gegensatze des Athanasianischen Glaubensgeheimnisses lehrte dieses Haupt der Arianer, Gott wisse nicht mehr von sich selbst, als der Mensch von ihm zu wissen vermöge. *Socrat. H. E.* 5, 4. Vrg. Klose, Gesch. u. Lehre des Eunom. Kiel. 833.

g) *Spinoza, Ep.* 60: *Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. — Non dico, me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem.* Hegel, Phil. d. Rel. II. S. 46: „Es ist ein schlechter Ausdruck, dass wir nur von dieser Beziehung Gottes zur Welt, nicht von ihm selbst wissen. 287: Wer da sagt, Gott sei nicht zu erkennen, der sagt, er sei neidisch und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von ihm spricht.“ Nothwendige Folge davon, dass Gott als Geist nur ist, indem er in der Menschheit gedacht wird.

a) Seit dem Nestorianischen und Eutychianischen Streite.

die immanenten Attribute, als solche, in denen sich der allgemeine Gottesbegriff darstellt.

3. Auf die berühmten drei Wege der Scholastiker, aus Dionysius Areopagita hergeleitet, beziehn sich nur die zwei Ersten von den hier erwähnten [b]). Causalität und Eminenz bezeichnen zusammen die Analogie der Gottheit mit den Geschöpfen, — wie diess schon im Namen liegt, — den vernünftigen [c]). In der Negation unterschied die griechische Schule ἀπόφασις und ἀφαίρεσις. Bei dieser (Dion. Areop.) wird unbedingt alles Begriffliche, alles Wesen von Gott zurückgehalten, um ihn ganz in die Sphäre des Gefühls hineinzuziehen, bei jener nur Begriffe gewisser Art, nehmlich alles Geschöpfliche und Endliche. Uebrigens hat sich das kirchliche Denken niemals ausschlüsslich an die biblischen Begriffe in dieser Lehre gehalten, wenn es gleich natürlich war, dass man ihnen vorzugsweise nachging, selbst auf die Gefahr hin, einigemal für denselben Begriff mehre Namen aufzustellen [d]).

§. 39.

Dabei hat die kirchliche Denkart immer in weiser Bescheidenheit (wie man sie überall an ihr anzuerkennen hat bei der Auffassung der allgemein-religiösen Begriffe) einestheils das Bewusstsein der menschlichen Beschränktheit aller dieser Vorstellungen festgehalten [1]), anderntheils sichere Gränzen zu setzen gesucht, innerhalb deren die Analogie des Göttlichen und Weltlich-Menschlichen gehalten werden müsse [2]).

1. Diesen Ausdruck der Bescheidenheit tragen viele in der Kirche gebrauchte Formeln, philosophische (auch das Wort ἔννοιαι, *conceptus* gehört hierher) und populäre. In demselben Sinne erkannte die Kirche immer die Nothwendigkeit der Anthropopathie an [a]).

---

b) *Scot. in Sentt. I.* 8, 3: *Dionysius ponit tres gradus cognoscendi Deum, per eminentiam, per causalitatem, per abnegationem. Dionys. div. nom.* 7: — ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Aber er für absolute Unerkennbarkeit Gottes. An die Stelle der scholastischen Wege zur Erkenntniss Gottes setzte die mittelalterische Mystik verschiedene Stufen der Erhebung zu Gott, insgemein: Reinigung, Erleuchtung, Einigung.

c) Das Göttliche an ihnen soll zum Begriffe absoluter Vollkommenheit, als ihrem Urgrunde, gesteigert werden.

d) Kritik: C. F. Böhme, die Lehre von den göttl. Eigenschaften. Altenb. 821. J. F. Bruch, die L. von den göttl. Eigensch. Hamb. 842.

a) Das ἀνθρωποπαθῶς steht im altkirchlichen Sprachgebrauche so

2. Ausserhalb der Gränzen analogischer Denkart über das Göttliche bewegte sich die anthropomorphistische Auffassung, nach der engern Bedeutung des Worts, jedoch der, welche nicht blos auf menschliche Leibesgestalt, sondern überhaupt auf beschränkte Menschenart geht. In den kirchlichen Controversen übrigens kam der Anthropomorphismus gewöhnlich nur in der ersteren Bedeutung zur Sprache: doch immer nur dann hervorgezogen und entschiedener bestritten, wo er mit einer roheren Denkart überhaupt verbunden war[b]). Denn der an solchen Parteien verworfene Satz, dass das Ebenbild Gottes (zum Theil oder gänzlich) in der leiblichen Natur anzuerkennen sei, war an sich nicht unkirchlich[c]). In der Bestreitung manichäischer Parteien scheint die uralte Lehre vom Mikrokos-

---

zum *ἀνθρωπομόρφως*, wie man es auch in den neueren Schulen unterschieden hat: dass es entweder nur die Form der Darstellung, oder die Anwendung innerer Zustände und Eigenschaften vom Menschen auf die Gottheit bezeichnete. Vrg. *Socr.* 6, 7. *Sozom.* 8, 12. Seit Augustinus ist es oft gesagt worden, dass jedes bestimmte Denken von Gott anthropomorphistisch sei, menschenartig, so wie Menschen erkennen und sprechen, bis zu Jacobi's beliebtem Wortspiele: „den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott, nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch;" wovon Jul. Müller (chr. L. v. d. Sünde. II. 481) nur die andere, nicht minder kirchlich anerkannte Seite ausspricht: „den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott; darum, fahren wir fort, anthropomorphisirt der Mensch nicht, wenn er Gott als menschenähnliches Wesen, als erkennenden und wollenden Geist denkt." Auf die Art dieser Erkenntniss wurde seit Origenes (*c. Cels.* 7, 38) das Apostolische *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* im Gegensatze des jenseitigen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (1 *Cor.* 13, 12) angewandt, statt des Begreifens, ein Annähern und Berühren mit den Gedanken. *Anselm. monol.* 65: *natura divina ineffabilis est — sed falsum non est, quicquid de illa, ratione docente, per aliud vel in aenigmate potest aestimari.* Nach Augustin *Thomas Aq. Summa I*, 12, 7: *comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercunque magna est beatitudo.* Hierbei blieb unklar, wie weit dieses Denken dem Sein Gottes entspreche, wiefern also der Widerspruch einer Unerkennbarkeit und Offenbarung Gottes ausgeglichen sei; diese Ausgleichung liegt auch nicht in dem vielgebrauchten Ausspruche: der Mensch erkenne nur, was Gott nicht sei, nicht, was er sei; denn ein Denken ohne positive Beimischung in die Vorstellung von Gott liess sich nicht durchführen.

b) Audianer im 4. Jahrh. allg. DG. S. 116. Die Anthropomorphiten, welche im 10. Jahrh. Ratherius zu Verona fand, (*Rather. Serm. I. de quadragesima c.* 29-38. *Dacher. Spicil. I. p.* 388 *ss.*) waren nur ungebildete Menschen. Dagegen die *Anthropiani* (*Cypr. Ep.* 73. *Lactant.* 4, 30), nicht hierher gehörig, Christum für einen blossen Menschen hielten, daher auch *homuncionitae.*

c) z. B. *Iren.* 5, 6, 1: *imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero assumens per spiritum.*

mus im Menschen oft der Anlass anthropomorphistischer Anklage gewesen zu sein[d]). Der anthropomorphistische Sreit in der alexandrinischen Kirche des 5. Jahrh. hat eine ganz specielle Bedeutung, eben wie im Swedenborgianismus[e]). Im weitern Sinne ist Anthropomorphismus allen den Lehren zugeschrieben worden, welche das göttliche Wesen in der Kategorie des Körperlichen aufgefasst haben. Aber diese Auffassung ist in sehr verschiedenen Formen hervorgetreten, von der Rohheit in Vorstellung und Sprache an, in welcher man Körper nannte, was man Substanz, oder Persönlichkeit, oder Erkennbares hätte nennen sollen[f]), bis zum Hobbesischen Materialismus und zum Spinozismus, welcher Ausdehnung, Körperlichkeit wenigstens nicht geschieden haben wollte vom Wesen der Gottheit[g]).

§. 40.

Aber in einzelnen Bestimmungen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften sind einige Verschiedenheiten und Streitigkeiten entstanden, indem sich die biblisch einfachen Vorstellungen und mannigfache Anregungen aus den philosophischen Schulen an einander stiessen. Persönlichkeit[1]) und Einheit[2]) wurden in der Kirche

---

d) Der Mensch als Miniaturbild und Compendium des Weltalls. Vrg. *C. A. Lobeck, de microcosmo et maeroe. Regiom.* 827. 2 *Pgg.* Aber dieser Anthropomorphismus ist vielmehr in dem weiteren (poetisch materialistischen) Sinne zu verstehn, in welchem aller Geist den Manichäern auch Natur ist, Gott also auch Licht, das böse Princip auch Finsterniss (allg. DG. S. 59).

e) Die anthropomorphistischen Mönche der ägyptischen Wüsten, gegen welche Cyrillus und Theophilus von Alexandrien schrieben, waren Gegner der origenistischen Schule, ihrer allegorischen Auslegung und Vergeistigung. Swedenborg dachte nur sabellianisch den einpersönlichen Gott als Gottmensch in menschlicher Gestalt (allg. DG. S. 440).

f) z. B. *Tertul. ad Prax. c. 7*: *quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est!* für Substanz. Vrg. *August. haer.* 86. Der Stoicismus gebrauchte *σῶμα* für Wirklichkeit, *Plotin.* 6, 1, 28. Wenn *Melito περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (schon im 3. Jahrh. verloren, *Routh. I.* 76) nach Origenes, Augustin (*haer.* 76) u. A. wirklich vom körperlichen Gott, und nicht von der Menschwerdung gehandelt hat: so hat er vielleicht *σῶμα θεοῦ*, wie Spätere *τόπος θεοῦ* verstanden und Gott im Himmel gemeint, oder nach jenem stoischen Sprachgebrauche die Substantialität und Objectivität Gottes. *Orig. de princ.* 1, 1, 1: *scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas nostras dicere Deum corpus esse*, nach *Deut.* 4, 24; er setzt dagegen *Jo.* 4, 24.

g) Wo der Geist nur als Product des Organismus gilt, wie bei Hobbes (allg. DG. S. 386), ist auch Gott nicht Geist, sondern Weltall. Spinoza's zwei göttliche Attribute: *cogitatio* und *extensio* (allg. DG. S. 380), d. h. Gott ist Geist und Materie.

immer als Grundbegriffe der christlichen Gotteslehre anerkannt.

1. Die Persönlichkeit Gottes, in der kirchlichen Denkart immer mehr vorausgesetzt als ausgesprochen[a]), ist selbst von der Philosophie erst in neuester Zeit dem Pantheismus gegenüber hervorgehoben worden, während diesem vormals mehr der lebendige Gott entgegengehalten wurde, der Name, mit welchem auch neueste Schulen der Schwierigkeit jener Idee ausweichen zu können meinten[b]). Der Name Person hatte überdiess in der kirchlichen Gotteslehre eine andere Anwendung gefunden. Sofern der eigentliche Sinn des Begriffs der Persönlichkeit Gottes im Selbstbewusstsein und in intelligenter Selbstbestimmung liegt, haben allerdings manche speculative Deutungen der Trinitätslehre sich mit jenem Begriffe beschäftigt. Wiederum ist neuerdings eine Trinitätslehre zur Erklärung der Idee von der Persönlichkeit aufgestellt worden[c]).

2. Bei der Einheit Gottes kam im kirchlichen Denken

---

a) Origenes spricht die erste Ahnung der Schwierigkeit aus, der die Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf die Gottheit unterliegt. Er opfert ihm die Gränzenlosigkeit, zwar nicht des göttlichen Wesens, aber des göttlichen Wirkens auf: *de princ.* 2, 9, 1: *πεπερασμένην εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.*

b) Nach Jacobi: Ch. Weiss, v. lebendigen Gott. Leipz. 812. Ebenso Schleiermacher. Aber auch Hegel (Werke XVII. S. 9): Gott ist kein todter, sondern lebendiger Gott; er ist noch mehr als der lebendige, er ist Geist und die ewige Liebe. Hieraus auf dem Grunde der Hegelschen Lehre, dass Gott nicht bloss Substanz, sondern auch Subject sei, haben orthodoxe Anhänger, wie Göschel, selbst Rosenkranz, geschlossen, dass sein Gott als Persönlichkeit fertig über der Welt stehe und um persönlich zu werden, nicht erst der Vermittelung endlicher Geister bedürfe. Aber schon Spinoza hat das Princip ausgesprochen (*Ep.* 50) *omnis determinatio est negatio.* Hiernach hat Fichte (Phil. Journal. VIII, 1) den Widerspruch einer absoluten Persönlichkeit erwiesen, weil Persönlichkeit sei die sich zusammenfassende Selbstheit gegen ein Andres. Folgerecht hat auch Hegel Gott nicht als Person gedacht, sondern als Personen bildende Macht, und Strauss hat diess nur aufgezeigt (Glaubensl. I. S. 524): „Die Persönlichkeit Gottes muss nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsrerseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen.“ Man hat aber in diesen Streitigkeiten die Begriffe von Person und Individuum verwechselt.

c) Ch. H. Weisse, Idee d. Gotth. Dresd. 833. Gott kann nur Person sein, wenn er nicht bloss eine Person ist, sondern andre ebenbürtige Personen sich gegenüber hat.

dreierlei in Erwägung: 1) ob dieselbe als Attribut aufzufassen sei? dieses wurde von der Scholastik zuerst erwogen[d]; 2) die Idee der Sache; 3) der Beweis; denn galt der Monotheismus gleich als Glaubensartikel, ja als der Erste[e], so mochte die Kirche doch die islamitische Vorstellung nicht, dass es keinen Erweis dafür gebe.

Attribut, diess sah die Scholastik ein, ist nicht die Einheit eines Wesens überhaupt, wohl aber die Einheit Gottes, weil sie zur Idee der Gottheit gehört. Abgesehn von den andern Begriffen, welche sich in die Namen dieses Attributs gelegt haben (Einzigkeit, Ursprünglichkeit, Einfachheit)[f], wurde unter der göttlichen Einheit immer bald mehr die des Waltens (*μοναρχία*), bald die des Wesens verstanden[g]. Auch die Beweise haben sich vorzugsweise auf das Eine oder auf das Andere bezogen. Jene sind die physikotheologischen[h], diese die ontologischen, aber beide ergänzen einander. Das ontologische Argument ist entweder unmittelbar aus der Idee der Gottheit abgeleitet worden, nothwendig nur Eine zu sein, wiefern sie das Oberste, und wiefern sie das, in welchem Alles, ist[i]: oder durch vermittelnde Gedanken, z. B. dass Mehrheit nicht ohne Verschiedenheit gedacht werden könne, aber diese die Unvollkommenheit des Einzelnen in sich schliesse, oder dass im Unendlichen keine Verschiedenheit statthabe. Diese Beweisführung erhielt eine eigenthümliche Wendung gegen Gnostiker und Ma-

---

d) *Num unitas addat aliquid supra ens*? bei Thomas.

e) Der Monotheismus ist zwar die Bedingung aller höhern Religion, aber es liegt am Tage und ist oft ausgesprochen worden, dass er an sich noch keine Bürgschaft gebe für reine und erhabene Begriffe von Gott (er kann auch anthropomorphistisch, oder pantheistisch sein), noch immer sittliche Ansichten unterstütze, wie diess weder im gewöhnlichen Leben der Israeliten, noch in manchen hierarchischen Deutungen des Mittelalters der Fall war.

f) Die platonische *Monás* wurde von den KV. als Einfachheit genommen, verwandt mit Immaterialität und Geistigkeit. Der Thomismus fasste dieses Attribut am strengsten. Es begriff in sich: dass Gottes Wesen keine Theile habe, dass er selbst nicht Theil von etwas und dass er die geistige Vereinigung von Allem sei.

g) *Justin. M. περὶ μοναρχίας. Iren. Ep. de mon. ad Florinum.* Nächst den Apologeten. Die Scholastik sucht den Beweis von der Gattungseinheit (*specifica*) bestimmter auf die persönliche Einheit (*numerica*) hinzuleiten.

h) Negativ, dass von Vielherrschaft Unordnung, Zerstörung komme, positiv Nachweisung der Zweckeinheit im Weltall. Daneben das Ausreichende Einer Gottheit.

i) *Tert. c. Marc.* 1, 3: *Deus cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit: Deus si non unus est, non est. Lact.* 1, 3-5.

nichäer[k]); dagegen gehört der Einheitsstreit in der Trinitätslehre nicht hierher.

§. 41.

Die meisten theologischen Fragen haben sich in die Begriffe der Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit Gottes gelegt. Mit dem Namen der Ewigkeit haben sich von jeher zwei Vorstellungen verbunden: die, welche Gott Zeitdauer, und die, welche ihm Zeitlichkeit absprach[1]). Manche Formeln wurden aufgestellt, um den menschlichen Sinn, welcher an die Zeitform gebunden ist, daran zu erinnern, dass es eben nur seine Vorstellungsweise ist, wenn er auch das göttliche Leben als eine unendliche Succession auffasst[2]). Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit, Unbedürftigkeit sind nur einzelne Ausdrucksweisen für die Idee der Ewigkeit[3]).

1. Ewigkeit als Erhabenheit über alle Zeitdauer: *τὸ ἄναρχον, ἀτελές,* und das kirchlich streitige *ἀγένητον.* (Der Eunomianismus verwarf den Unterschied von *ἀγένητον* und *ἀγέννητον*[a]). Ewigkeit als überzeitliches Dasein, Alles zugleich, in gleichem Grade, gleicher Weise besitzen: *αἰώνιον, ἄχρονον*[b]).

2. Die Rechtmässigkeit der Anwendung des Successionsbegriffs auf Gott wurde vom Socinianismus und Arminianismus behauptet, in ihrer Bemühung um Klarheit, Menschlichkeit der religiösen Vorstellung. In der Absicht, welche wir oben bezeichnen, die menschliche Zeitform als solche hervorzuheben, wurde die platonische Unterscheidung von *αἰών* und *χρόνος* in die kirchliche Gotteslehre aufgenommen[c]).

---

k) Dem Polytheismus des Heidenthums wurde eine äusserliche, dem Dualismus und dessen Annäherungen in der Gnosis mehr eine moralische Einheit entgegengestellt.

a) In der kirchlichen Vorstellung seit dem arianischen Streite galt *ἀγέννητον* als Prädicat des Vaters, *ἀγένητον* als Prädicat der Gottheit insgemein.

b) Auch vom ersten Begriffe der Ewigkeit unterschied das kirchliche Denken die Unsterblichkeit, die nicht von Gott prädicirt wurde, als zufällige Endlosigkeit, und nur nach der Seite des Endes, nicht des Anfanges hin. (*Alcuin. de differentia aeterni et sempiterni.*) Das Ewige im zweiten Sinne bezieht sich nicht zunächst auf die Dauer, sondern auf den Charakter des Seins: (*Boeth. de consol. phil. c.* 5) *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

c) Im kirchlichen Denken wurde *aevum* auf das Wesen der Gottheit bezogen, aber der göttlichen Wirksamkeit Zeitentwickelung (*tempora*) zugeschrieben.

3. Für die Bezeichnung der Unabhängigkeit Gottes verschmähte die altkirchliche Sprache nicht Worte fremden Klanges, wie ἀπάτωρ, ἀμήτωρ. Die positiven Ausdrücke für diesen Begriff: αὐτοφυής, αὐτογενής, *aseitas*, sprechen das aus, was in der Idee der Ewigkeit inneliegt, das durch sich selbst Bestehn [d]). Die frühere Theosophie, wie unsere speculativen Systeme, haben diese Ausdrücke anders gefasst [e]). Unveränderlichkeit wurde dem Wechsel durch Aeusseres und von Innen heraus entgegengestellt. Unbedürftigkeit, mehr populär, und im Gegensatz gegen gewöhnlichen Opferdienst.

§. 42.

Bei der Auffassung des Begriffs der göttlichen Allmacht, welchen der kirchliche Geist schon als Grundlage der Lehren von Schöpfung und vom Wunder sehr hoch stellte, machte allein [1]) das Verhältniss einige Schwierigkeit, in welches man den Willen und die Macht Gottes stellte. Denn, wie man beides menschlicherweise von einander schied, ward es möglich, Willen auch ohne That, und Macht auch ohne Willen, in Gott vorzustellen [2]). Doch fand sich das Denken auch hierbei oft zurecht, indem es jene Unterscheidung als Anthropopathie erkannte [3]).

1. Die Eine Sondermeinung in der alten Kirche bei dieser Lehre, die des Origenes, dass die göttliche Allmacht eine zeitliche, relative Vorstellung in sich schliesse, war mehr nur aus der kirchlichen Sprache entstanden, als aus einer eigenthümlichen Stellung des Begriffs [a]).

---

d) Nach Joh. 5, 26 und *Lact.* 1, 7 ist *aseitas* in die kirchliche Schulsprache eingeführt durch *Anselmus* (*Monol. c.* 6: *summa substantia ad esse perducta est non per aliquid — per se ipsam aut ex se ipsa est quicquid est*). Aehnlich das uralte, in Mythen und Symbolen vielgebrauchte Epitheton ἀῤῥενόθηλυς, (*Iren.* 1, 11, 5 von den Valentinianern: *ἄλλοι ἀῤῥενόθηλυν τὸν βυθὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες*, in der Kirche allein von Synesius angewandt,) durch welches das Sichselbstgenugsame, Ewiggleiche bezeichnet werden konnte.

e) Jacob Böhme und Schelling haben sie verstanden von der Selbstentwickelung Gottes aus seinem Urgrunde.

a) Er schloss einerseits aus dem Wort und Begriff des Allherrschers (παντοκράτωρ) auf das Anfangs- und Endlose der Welten, andererseits aus dem Begriffe des reflectirten Denkens (§. 40. *a*) auf die Begränzung der Welt. *De princ.* 1, 2, 10: *Ἐπεὶ οὐκ ἔστιν, ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα.* 2, 9, 1: *Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο*

2. Wille ohne That: *voluntas antecedens* (προηγούμενον) *voluntas signi*[b]). Macht ohne Willen: Gott vermöge mehr als er wolle, wirke. Der absolute, ja hyperbolische Ausdruck der Frömmigkeit, unbesorgt in der Kirche gebraucht, gegen Abälard ausdrücklich festgehalten[c]).

3. Die gewöhnlichen Aussprüche derer, welche jenes mehr vermögen, als er wolle, zurückwiesen, gingen freilich nicht darauf zurück, den ganzen Unterschied von Willen und Vermögen in Gott abzuschneiden, sondern sie beschränkten nur die Trennung derselben, indem sie es wenigstens leugneten, dass Gott das vermöge, wobei er nicht Gott sein würde. Die scholastische Entscheidung, dass das Unmögliche und Böse kein Etwas sei, folglich dieses vermögen kein eigentliches sei, konnte nur als Formel der Schule gelten[d]).

§. 43.

In dem göttlichen Wissen, mit welchem Geistigkeit und Weisheit in den kirchlichen Vorstellungen oft zusammengefallen sind[1]), vollendet sich die christliche

---

περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν.

b) *Voluntas antecedens* der allgemeine Grundsatz des göttlichen Willens, im Gegensatze seiner bedingten Ausführung (*voluntas consequens*). Chrysostomus hat diese Unterscheidung aus der Vorsehungslehre der Platoniker in Bezug auf die Freiheit des Menschen und sein ihm selbst anheimgestelltes jenseitiges Loos eingeführt. *In Ep. ad Ephes. Hom.* 1: *Εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἄλλο θέλημα, οἷον, θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας, θέλημα δεύτερον τὸ γινομένους κακοὺς ἀπολέσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάγκη αὐτοὺς κολάζει, ἀλλὰ θέλημα.* In der Scholastik seit Lombardus bezeichnet *beneplacitum Dei* den absoluten Willen Gottes, der sich allezeit vollstreckt, *voluntas signi* seinen durch ihn selbst bedingten Willen in Bezug auf die frei entlassenen Geschöpfe, die ebendesshalb diesen Willen im Einzelnen erfüllen können oder nicht.

c) *Abael. Introd.* 3, 4-7: *omnipotens, quia potest efficere quicquid vult.* Daher das Können Gottes reiche nicht weiter als das Thun. Dagegen in der scholastischen und altprotestantischen Schulsprache neben *voluntas necessaria,* womit Gott sich selbst will (nicht verschieden von *aseitas*,) und *libera*, womit er die Welt will, *voluntas media sive simplicis volitionis*, wodurch er auch das wollen könnte, was er nicht will, mit der Behauptung (*Petrus Lomb.* 1, 43, *E*:) *Deum plura posse facere, quam facit.*

d) Doch schon *Petrus Lomb.* 1, 42, *C*: *Non omnipotentiae Dei detrahitur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. E*: *Omnipotens est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quicquid vult.*

Gotteslehre [2]). Die Kirche hat es immer im eigentlichsten Sinne gefasst, ihre Erwägungen und Fragen dabei bezogen sich auf zweierlei: den überweltlichen Charakter jenes Gotteswissens auszusprechen und das Allumfassende desselben zu bezeichnen [3]).

1. Die Geistigkeit Gottes, dieser reinbiblische, Johanneische Begriff, ist in vierfacher Weise aufgefasst worden: als übersinnliches, unkörperliches Dasein, — überweltliche Erhabenheit, — Intelligenz — als die Selbstentwicklung Gottes zum Geiste [a]). Die Weisheit ist in Sprache und Gedanken auf gleiche Weise sowohl auf das Wissen, als auf das Wollen und Wirken Gottes bezogen worden.

2. Der Polytheismus, das Heidenthum und jeder Anthropomorphismus kann es nicht zur Idee des Allwissens bringen. Der Pantheismus fasst das göttliche Wissen entweder im uneigentlichen Sinne auf (der geistige Zusammenhang, die Sympathie der Natur), oder als das Selbstbewusstsein Gottes in der Welt d. h. in der Gesammtheit der Intelligenzen oder im Geiste überhaupt [b]).

3. Indem das kirchliche Denken sich um die höhere, überweltliche Eigenschaft des göttlichen Wissens bemühte, nahm es manche Gedanken der fremden Philosophie zu Hülfe, welche durchgeführt leicht zu falscher Auffassung hinführen konnten, wie die zwei: in Gott sei Denken und Wollen (Schaffen) nicht verschieden, (was ebensowohl die Nothwendigkeit des Schaffens [c]), als die höhere Bedeutung des göttlichen Gedankens aus-

---

a) Nur die drei ersten gehören dem kirchlichen Denken an, die vierte Auffassung der pantheistischen Philosophie, mochte Gott gedacht werden (Schelling) als über Geist und Natur erhaben und in beiden Sphären sich entwickelnd, oder (Hegel) als der aus dem Anderssein (Natur) sich selbst zurücknehmende absolute Begriff.

b) Das pantheistische Wissen Gottes ist in den Geistern, in ihnen allen (Schelling), oder im Menschengeiste *in abstracto* (Hegel): Gott weiss sich und die Dinge im Menschengeiste; nach der kirchlichen Vorstellung ist das Wissen Gottes ein persönliches Bewusstsein von sich selbst und von allem, was durch ihn ist.

c) Auch diess konnte zur pantheistischen Formel werden, der das Schaffen nur populärer Ausdruck ist für die Selbstentwickelung Gottes. *Erigena, de praed.* 2: *Non aliud est scire et velle in Deo. De div. naturae* 3, 17: *Voluntas illius et visio et essentia unum est.* (Daher leitet er θεὸς von θέειν *currere — per omnia* und θεωρεῖν zugleich ab; wenn dagegen *Theophilus Antioch.* die Ableitung von θεᾶσθαι — der Allschauende — billigte, liegt darin der Accent, den die Kirche auf dieses Attribut legte; etymologisch ist natürlich das Eine so unberechtigt als das Andre.) Aehnlich Strauss.

sprechen konnte) und: Gott erkenne Alles in sich selbst[d]) (wenigstens nach der Seite der Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe leicht zu missdeuten). Unbedenklich war die Anwendung der platonischen Formeln, welche vom Wissen Gottes alles Denken (*λογίζεσθαι*, *νοεῖν*) entfernt wissen wollten[e]). Für die Darstellung des Allumfassenden im göttlichen Wissen setzten die kirchlichen Lehren eine Menge von Eintheilungen dieses Wissens zusammen, welche zum Theil ganz populär, aus biblischen Formeln, zum Theil aus tieferen Erwägungen herstammend, oder Anklänge grösserer Ideen gewesen sind. Unter den Begriffen der ersten Art machte das Vorherwissen Gottes im Verhältnisse zur Willensfreiheit der vernünftigen Wesen die meiste Schwierigkeit[f]), die noch an zwei andern Stellen, in der Lehre von der göttlichen Vorsehung und von der Prädestination wiederkehrt. Aus tiefern Erörterungen kamen die Fragen über das Wissen um das Mögliche, um die Universalien und über die sogenannte *scientia media* (vermittelndes, oder Wissen um das, was zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit inneliegt)[g]). Ein bedeutender Gedanke lag im Begriffe des

---

d) Pantaenus (*Routh I.* 340): Gott kennt Alles *ὡς ἴδια θελήματα*. Durch *Dion. Areop.* vornehmlich wurde dieser Gedanke eingeführt. *De div. nomm. c.* 7: *τὴν πάντων γνῶσιν ἐν ἑαυτῷ περιειληφώς — οὐκ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων.*

e) Das discursive und reflective Denken. *August. de divers. quaestt. qu.* 17. *de Trin.* 15, 14. Von der alexandrinischen Schule schon im 4. Jahrh. ausgesprochen.

f) Die Ausflucht (*Dion. Areop.* und *Erigena*) hinsichtlich des Bösen, dass es als ein *μὴ ὄν*, ein Nichts, auch nicht vorherzuwissen sei, hat nur für den Pantheismus Sinn, dem es auf dem absoluten Standpunkte der Betrachtung überhaupt nicht ist, also auch nicht Gegenstand irgend eines Wissens. Bereits die alte Kirche, besonders Augustin (*Civ. D.* 11, 21) hatte die Schwierigkeit auf ihren reinsten Gesichtspunkt gebracht, auf welchem Gott weder eines Vergangenen sich erinnert, noch Künftiges vorhersieht, sondern Alles zugleich anschaut. Wiefern aber hierin in Bezug auf sittliche Thaten doch immer ein göttliches Wissen des für den Thuenden selbst noch Künftigen lag, wie diess auch in dem Glauben an Weissagungen hervortrat, so widersprach es dem kirchlichen Bewusstsein, dass F. Socin (*Praelectt. theol.* 11) in seiner bloss praktischen Richtung das göttliche Wissen künftiger, sittlich freier Thaten leugnete, weil es, unvereinbar mit menschlicher Freiheit, die Gottheit zur Ursache des Bösen mache.

g) *Scientia Dei media* (*futuribilium*) die göttliche Kunde dessen, was unter Bedingungen (die jedoch nicht eingetreten sind) geschehen sein würde. Der Gedanke ist alt und wurde bereits von Augustin und Semipelagianern gebraucht, um das jenseitige Schicksal der Nichtchristen zu rechtfertigen: der Name ist erst durch die Jesuiten eingeführt worden, durch Fonseca und besonders durch Molina, *de concordia providentiae et gratiae div. c. lib. arbitrio. Olyssip.* 588.

Wissens Gottes um sich selbst (auch nothwendiges Wissen genannt) [h]): es ist der Grund für die Idee der göttlichen Persönlichkeit (S. 94).

§. 44.

Was demnächst die christliche Gotteslehre als Werke Gottes (dem Pantheismus ist es das göttliche Dasein selbst) auffasst, das ist der natürlichen Vorstellung gemäss, Schöpfung und Vorsehung, und diese wieder, theils eine Sache der Macht, theils der Weisheit Gottes, Erhaltung und Regierung [1]). Das kirchliche Denken hat in die Schöpfungslehre mehr speculativen, in die Lehre von der Vorsehung mehr praktischen Stoff gelegt [2]).

1. Diese dreifache Ansicht des göttlichen Wirkens liegt eben so in der populären Religionslehre (daher auch in vielen Schriftstellen) aller Zeiten, als in der mehr philosophischen. So kommt sie vor in den minder speculativen Deutungen der Trinitätslehre [a]), so bei Philo die *τριῶν φαντασία* [b]), und in gleicher Weise bezieht sich in der israelitischen heiligen Sprache das

---

h) *Scientia necessaria*, *conscientia Dei*, als verschieden wie von *sc. media*, so von *sc. libera* (der Kunde des durch die Machtvollkommenheit Gottes Wirklichen).

a) Gott als Macht, Güte, Weisheit. (Anders die Trilogie in orientalischen Trinitätslehren: Gott als schaffend, erhaltend, in sich zurücknehmend. Oder in der neuern Speculation: Gott an sich, einen Gegensatz in sich setzend, diesen wiederaufhebend, wovon Strauss, Glaubensl. I. 639: „Dreieinigkeit und Schöpfung sind, speculativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet.“ Abgesehn hiervon ist die Lehre von göttlichen Eigenschaften und Werken (*ἐνεργήματα*) immer parallel gegangen. Auch die Scholastik verband den Artikel von der Schöpfung mit dem von der Allmacht, den von der Weltregierung mit dem von der Weisheit und Gerechtigkeit.

b) *De Cherub:* (*Mangey. T. I.* 143 *s.*) *Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγαγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον. De Abrah:* (*T. II.* 18 *s.*) *Ψυχὴ — τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δ' ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν·* (diese Schattenbilder Gottes sind die beiden *δυνάμεις*) *ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ βασιλικὴ* (die weltschaffende und weltregierende). *Δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος* (Gott als *τὸ ὄν*) *ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν* (jenachdem die Seele durch innere Reinigung zu den grossen Mysterien der Anschauung der reinen Idee erhoben ist, oder noch in den kleinen Mysterien die Gottheit nur in ihren Werken als Schöpfer und Herrscher erkennt).

Bild vom schaffenden Worte Gottes auf diese drei Wirkungen zugleich.

2. Die lateinische Kirche hat sich mehr mit dem Vorsehungsbegriffe beschäftigt, minder mit dem der Schöpfung. Denn ihr lag die Bestreitung des Epikureismus näher, der griechischen mehr die der Gnosis und der mit ihr zusammenhängenden Lehrarten. Die Dogmen von Weltschöpfung und von Auferstehung des Fleisches waren die frühesten Gegenstände der kirchlichen Philosophie und Polemik, sowohl gegen die Gnostiker, als gegen Heidenthum überhaupt[c]). Dem heidnischen Sinne widerstand in gleichem Grade die Vorstellung von der Zufälligkeit der Welt überhaupt[d]), und die vom Fortbestehen der sinnlichen Individuen.

§. 45.

Die Lehren, gegen welche die Kirche ihr Schöpfungsdogma auf unbezweifelt urchristlicher Grundlage aufgebaut hat, sind gewesen: die von der Ewigkeit der Welt, im Heidenthum, auch im philosophischen, die anerkannte [1]); und bei den Gnostikern, die Lehren von der Weltausbauung durch den Demiurgen [2]), oder aus ewigem Stoffe [3]), oder die von der Emanation der Welt aus Gott; hierbei zugleich ein Abfall in der Entfaltung des Göttlichen, ein Leiden gedacht, durch welches, und nicht durch einen Act der Gottheit, das Weltall entstanden sei [4]). Seit dem Spinozismus hat es die theologische Vertheidigung dieser Lehre vornehmlich mit dem Pantheismus zu thun gehabt [5]).

1. Die Vorstellung der Weltewigkeit, bestritten von Justinus Martyr, Dionysius von Alexandria, Victorinus, Zacha-

---

c) *Dion. Alex.* περὶ φύσεως, Fragment b. *Euseb. Praep. ev.* 14, 23-27. vrg. *Hist. ecc.* 7, 26. (περὶ παντός *Routh IV.*) *Victorinus, de fabrica mundi* b. *Routh. August. Civ. Dei l.* 10-12. *Zacharias, Ammonius s. de mundi creatione c. philosophos, ed. Barth. L.* 653. 4. *Jo. Philoponus, de aeternitate mundi c. Proclum. Ven.* 535. *f.* Die Schriftsteller über das Hexaëmeron s. §. 46. *e.* Vrg. *C. F. Roessler, Philosophia veteris ecc. de mundo. Tub.* 783. 4. Uhlemann, die Schöpfung, hist. dogm. Entwickl. des Assy. Ephraem. In Illgen's Zeitschr. III. 1. S. 104 ff. *Letronne, des opinions cosmographiques des pères de l'égl. rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce.* In der *Revue des deux mondes.* 834. *T. I.* 3.

d) Nur die epikureische Denkart traf darin mit der christlichen zusammen, aber jene blieb bei der absoluten Zufälligkeit stehn, der Menschen und Götter, diese dachte die Welt nur zufällig gegenüber der Bedürfnisslosigkeit und absoluten Macht Gottes.

rias von Mitylene, Johannes Philoponus. Aber sie hat sich in die verschiedensten Gestalten auseinandergelegt. In die Lehre von Ewigkeit des Stoffes, Ewigkeit der Idee der Welt, der schaffenden Macht, ja in die von der Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens. In einer populären Vorstellung eignete sich Origenes jene Lehre an, indem er eine unendliche Reihe von Schöpfungen aus Schriftstellen und Schriftnamen Gottes dachte [a]).

2. Die gnostischen Systeme stellen jene niedre, weltschaffende Gottheit wieder verschieden dar. Vrg. allg. DG. S. 39 f. [b]).

3. Die Lehre von der ewigen Materie stand in den gnostischen Schulen immer mehr in Beziehung auf die Erklärung des Uebles und Bösen in der Welt; ausser ihnen wollte man durch sie mehr den Schwierigkeiten der Schöpfungsidee abhelfen. So bei Hermogenes [c]). Gegen Gnostiker Justinus und Irenäus [d]). Gegen den Platonismus, welchem man diese Lehre ohne Weiteres zuzuschreiben pflegte, der christliche Philosoph Maximus [e]). Die, im christlichen Lehrbegriffe nicht nothwendige,

---

a) Origenes dachte, ohne Ewigkeit der Materie (*de princc.* 2, 4) nur die Geisterwelt als ewig, und der dermaligen sichtbaren Welt andre Welten vorangehend, wie nachfolgend, nach *Jes.* 66, 22. *Kohel.* 1, 4-9, weil Gott nicht *παντοκράτωρ* gewesen wäre, ohne Beherrschtes und nicht müssig sein konnte (1, 2, 10. 3, 5, 3); als eine von der Kirche unbestimmt gelassene Lehre (*Praefatio* 7: *non evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur*). Auch Irenäus findet es nicht eröffnet in der Schrift (2, 28: *quid ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat*), aber ebendesshalb unbestimmbar. Von Clemens berichtet *Photius c.* 109 die Lehre von der zeitlich unendlichen Weltenreihe, aber zugleich von der *ἄχρονος ὕλη*; nur auf das Erstere deutet sein Ausspruch (*Stromm.* 6, 16), im Widerspruche mit der hergebrachten Vorstellung der Sabbathsruhe, dass Gott niemals ruhe, und wenn er aufhörte wohlzuthun, auch aufhören würde zu sein.

b) Ihre Motive: Geringachtung dieser sichtbaren Welt, Erklärung des Uebels in derselben und Hass gegen das Judenthum (den alttestamentlichen Weltschöpfer); die absolute Gottheit als Urprincip sollte nicht dadurch geleugnet werden.

c) *Tertul. adv. Hermogenem.* Verloren ist die Schrift des Theophilus von Antiochien *contra haeresin Hermogenis.* Nach der mythischen Darstellung dieses christlichen Philosophen und Malers in Afrika wirkt Gott bloss durch seine Gegenwart, wie die Macht des Schönen, auf die Entwicklung der *ὕλη* zum *κόσμος*, aus jener stammt das der göttlichen Einwirkung widerstrebende Böse, das nicht aus Gott sein kann. *G. Boehmer, Hermog. Afric. Stralsund.* 832.

d) *Justin. Cohort. c.* 23, weil *ὕλη ἀγέννητος* unabhängig wäre vom Weltschöpfer, *τῷ γὰρ μὴ πεποιηκότι οὐδεμία ἐξουσία πρὸς τὸ μὴ γεγονός. Iren. frr. περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην.*

e) Dem gesammten Alterthum, wie jedem bloss natürlichen Menschen, galt der Spruch *ex nihilo nihil fit.* Nur im Gegensatze des Hylozoismus, dem die Materie selbst das Göttliche, hat Plato die Urmate-

Lehrform von der zwiefachen Schöpfung, und der der Weltmaterie zuerst, kam nur, theils zufällig durch ein vermeintes Schriftwort (*Sap.* 11, 17), theils dadurch in den kirchlichen Gedankenkreis, dass sich Sprache und Vorstellung der Kirche einmal an sie gewöhnt hatte[f]).

4. Die Lehre vom Abfalle in der göttlichen Entwickelung (*defectus, ignorantia, passio*) war eine natürliche Vorstellung beim Emanatismus[g]). Das Bild der leidenden Gottheit ging durch viele alte Mysterien hindurch: freilich oft, wie auch im Manichäismus, nur auf das göttliche Dasein und Wirken in der Sinnenwelt bezogen[h]). Der Platonismus stellte jener

---

rie als die todte, rein passive Masse beschrieben, nach einer attischen Unterscheidung *τὸ μὴ ὀν = ἄμορφον, ἄποιον*, Unding. Auf diesem Standpunkte *Justin. Apol. I.* 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.* Dagegen *Theoph. ad Autol.* 2, 4: *εἰ ὁ θεὸς ἀγέννητος καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί. Iren.* 2, 10, 4: *Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti: Deus autem materiam fabricationis ipse adinvenit.*

f) In der scholastischen Formel *creatio prima et secunda.* Jene Aussprüche, noch im Sinne der alten Welt, von einer Schöpfung *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* erhielten dadurch einen kirchlichen Klang, dass die Weltmaterie selbst, im Sprachgebrauche der lateinischen Kirche das Chaos, als geschaffen *ἐν ἀρχῇ* gedacht wurde. *Aug. de fide et symb. c.* 2: *Credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etiamsi de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est —. Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse Scripturarum sententias: quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est* (2 *Macc.* 7, 28), *et mundum esse factum de informi materia* (*Sap.* 11, 17). Schon *Hippolyt. in Genes.* die Hervorbringung der Materie das erste Tagewerk.

g) Der Emanatismus ist ein Ausgleichungsversuch der pantheistischen mit der theistischen Weltanschauung dadurch, dass die Gottheit selbst als die übersinnliche Materie erscheint, aus welcher die Welt entstanden; der Uebergang wird in mancherlei Bildern dargestellt, am geistigsten von der pythagoreischen Schule, das Universum als eine wachsende Zahl aus der Monas hervorgegangen, bei den Indiern als ein Sprechen und allmäliges Verhallen Brahma's, oder als allmälig verdunkeltes Licht. Das seit Philo oft vorkommende Bild von der Welt als einem Schatten der Gottheit ist bald emanatistisch gemeint, bald im Sinne einer ewigen Materie, bald auch nur als religiös demüthiger Ausdruck für Werk und Abbild. Je nachdem das Hervorgehn des Endlichen aus dem Unendlichen als dessen eigne That gedacht wird, oder als ein durch einen Zwiespalt in ihm selbst Erlittenes, steht diese Anschauung dem Theismus oder dem Pantheismus näher.

h) In den Mythen von Prometheus, Kronos und den verschiedenen Dionysen, hier jedoch auch den Kampf der Religionen und die Entwickelung zu einem höhern Gottesbewusstsein darstellend. Im Manichäismus (allg. DG. S. 58) besteht der leidende Gott (*Jesus patibilis*) aus den ge-

Lehre die seine vom Falle nur der Seelen entgegen[i]). Emanatistische Formeln traten übrigens, eben durch die alte Gewöhnung, auch in die kirchliche Sprache vielfach ein. Ja in Beziehung auf das Geisterreich selbst emanatistische Vorstellungen[k]).

5. In den speculativen Lehren der neuen Zeit hat der Schöpfungsbegriff immer als ein Grundirrthum der christlichen Philosophie gegolten[l]). Es ist ihm entweder die Lehre von der Ewigkeit der Welt, als gleichbedeutend der von der Ewigkeit Gottes, oder die von Weltentstehung (jedoch ewigen) durch einen Abfall ohne Emanation, entgegengesetzt worden (allg. DG. S. 455 ff.). Daneben andere, mehr populäre Lehren. Die freigläubige Ansicht hat sich, wie der menschlichen Vorstellung der Schöpfungsbegriff unzugänglich ist, mit der Idee absoluter Abhängigkeit alles Weltlichen von Gott genügen lassen[m]).

§. 46.

Die Fragen, welche in der Schöpfungslehre kirchlich besprochen worden sind, haben einen dreifachen Grund und Sinn gehabt. Man suchte theils sich die Idee bestimmter und klarer zu machen[1]), theils einigen Schwierigkeiten abzuhelfen, welche sich für die Auffassung darstellten[2]); theils boten sich, vornehmlich aus den philosophischen Systemen der verschiedenen Zeiten, Erwägungen dar, bei denen man eine Entscheidung suchte[3]). Aber das Meiste in dem Dogma blieb der freien Meinung offen.

---

raubten, schöpferischen Lichttheilen, mittels derer das Reich der Finsterniss die Welt hervorgebracht hat.

i) Der Gnosticismus setzte den Abfall zum Sinnlichen in das göttliche Wesen selbst, wenn auch nur in seine geringern, doch weltschaffenden Individualisirungen: der Platonismus ausser und in der Kirche nahm nur einen Fall aus dem Uebersinnlichen in's Sinnliche an. Vrgl. *Plotin. Ennead. II. l.* 9.

k) Bei Origenes die Geister *ἀπαυγάσματα τοῦ θεοῦ* (Lichtabbilder, aber auch Ausstrahlungen), bei Dionysius Areop. bestimmt graduirte Emanationen der Geisterwelt; aber durch die schwankenden Grundvorstellungen von *λόγος* und *πνεῦμα ἅγιον* selbst, wie durch ihr Verhältniss zu menschlicher Vernunft und Seele, erschienen diese, zumal in poetischer und andächtiger Sprache leicht als Ausfluss (*προβολή*) der Gottheit.

l) Fichte, v. sel. Leben 160: „Die Annahme einer Schöpfung ist der Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondre das Ur-Princip des Juden- und Heidenthums."

m) Besonders Schleierm. chr. Glaube. §. 40. 41.

1. Zur Erklärung des Schöpfungsbegriffes wurde vornehmlich jene Formel einer Schöpfung aus Nichts von der fremden Philosophie herübergenommen; unmittelbar dorther wahrscheinlich, nicht durch das alttestamentliche Apokryphon, wo sie sich findet. Aber es fanden auch die am wenigst kirchlichen Vorstellungen einen Anhalt in dieser vieldeutigen Formel. Die Kirche selbst schwankte zwischen den zwei Erklärungen, vom Ausgangspunkte (*terminus a quo*) und von der Ursache, dem Stoffe (μὴ ἐξ ὄντος). Auch nahm sie mit der Vorstellung von einer vorangehenden Erschaffung der Materie (§. 45), wie diese denn auch immer gedacht werde, zugleich den andern Sprachgebrauch an, in welchem der ungebildete Weltstoff das Nichtseiende (*nihilum privativum*) genannt wurde. Endlich konnte Gott selbst diesen Namen führen, und irgend eine theosophische, emanatistische Lehre sich mit der kirchlichen Formel verbergen. Auch eine umgehende Bedeutung konnte die Formel erhalten, wenn man etwa nur die Endlichkeit, als das Element der Welt, unter ihr verstand[a]).

2. Gegen die Schwierigkeit, welche in der Schöpfungslehre daraus hervorging, dass sie in das göttliche Leben eine Veränderung einzuführen schien, als einzelner Act und als Anfang eines Zustandes, stellte der kirchliche Gedanke vornehmlich zwei Vorstellungen auf, beide aus alten, zuletzt platonischen Begriffen: vor dem realen Dasein sei das ideale gewesen (dieses jedoch nie als platonische Idealwelt gedacht, sondern als Idee in Gott), und: nicht in der Zeit sei die Schöpfung

---

a) Schon im Hirten des *Hermas*, *II. mand.* 1: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Das *nihil privativum* ist nach dogmatischem Sprachgebrauch nur *absentia entitatis debitae*, ist *aliquid*, nehmlich die (ursprünglich erschaffne) *materia informis*, aber daneben stand die Behauptung des *nihil negativum*, des absoluten Nichts, und schon mit Irenäus (§. 45. *c*) hat die Kirche Ernst gemacht aus der platonischen Formel: eine Schöpfung ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ohne irgend einen vorliegenden Stoff, genauer ἐξ οὐκ ὄντων. *Aug. Confl.* 12, 7: *Fecisti coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo, — et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.* Die Umdeutungen: bei Jacob Böhme Gott selbst als das Nichts (im Sinne von Erigena das nicht in bestimmter, weil beschränkter, Weise Existirende), bei Marheineke ist das Nichts, aus dem die Welt geworden ist, und in dem sie fortwährend ist, diese Negation des Seins, die den Begriff des Werdens giebt, es ist Bewegung aus dem Nichtsein in das Sein (Entstehen), Bewegung aus dem Sein ins Nichtsein (Vergehen). — *O. Krabbe, de temporali ex nihilo creatione. Rost.* 841.

geschehen, sondern mit ihr, oder die Zeit mit der Welt geworden [b]).

3. Zwei Fragen noch wurden in diesem Lehrstücke besprochen. 1) Ob die Weltschöpfung als mit Einemmale ausgeführt, oder ob sie als ein fortwährendes Wirken der Gottheit anzusehen sei? 2) Ueber den Endzweck der Schöpfung. Im allgemeinen, religiösen und christlichen Interesse lag die Beantwortung keiner von beiden. Die Auffassung der Weltschöpfung als eines Einmaligen Gotteswerks, wobei es immer noch frei blieb, die Schöpfungstage als Perioden zu nehmen, hatte mehr Anhalt in der ganzen Vorstellung von der Schöpfung, als eines Werks der göttlichen Allmacht. Bald kamen Schriftstellen hinzu (*Sirac.* 18, 1: *omnia creavit simul*), und Sätze philosophischer Schulen (*substantiae non multiplicantur*). Fortwährende Schöpfung erhielt einen uneigentlichen Begriff in der kirchlichen Sprache: man nannte das Wunder so oder die Welterhaltung.

Endzweck der Schöpfung (in der Vorstellung der Kirche oft mit dem Endzweck von Welt und Leben verwechselt), dieser Begriff kam nur in dem Sinne zur Erwägung, dass man die Idee der unbedingten Freiheit des Schöpfers hineinlegte.

---

b) *Iren.* 2, 4: *Ante praeparata omnia dicenda sunt a Deo, ut fierent, quemadmodum et facta sunt.* Noch bestimmter unterscheidet Hilarius (*de trinit.* 12, 39) von der *creatio* eine *praeparatio* derselben von Ewigkeit her in Gott. Vornehmlich die platonischen Scholastiker (wie *Anselmus, Monol. c.* 9) haben auf die ewige Idee der Schöpfung in Gott als ideales Sein verwiesen, auch *Jo.* 1, 3 *s.* darauf bezogen, nach der nun von Lachmann aufgenommenen Verbindung: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, *quod factum est in ipso vita erat*, in der Bedeutung: was entstanden ist, hatte vorher Leben in der göttlichen Idee. Aber an die Stelle der platonischen Idealwelt hat auch Origenes ein Geisterreich gestellt, eine Lebensgemeinschaft persönlicher, concreter Geister, und der herrschenden Ansicht ward der erstgeschaffne κόσμος νοητός zur Welt der Engel. — Massgebend wurde die augustinische Bestimmung *de Civ. Dei* 11, 6: *Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret. — Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum et ordinator* (1 *Tim.* 1, 17: βασιλεὺς τῶν αἰώνων), *quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. — Proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.* (*Plotin. III*, 7, 10. über αἰών und χρόνος.) Nur eine populäre, neugierige Fassung dieser Frage bezog sie auf die Zeit des Weltanfanges, vrgl. *Fabii Mar. Victorini Tr. de principio diei, coeperitne a vespere an a matutino? Ed. Sirmond. Opp. dogm. vett.* 630.

Doch stellte man neben die Nachfrage nach diesem Endzwecke unbedenklich solche Formeln, welche wie eine Nothwendigkeit des Schaffens aussprachen, wie die platonische: ἀγαθὸς ὢν ἔκτισε. Fasste man aber bei dem Endzwecke der Schöpfung nur jene Idee der Freiheit in das Auge, so kam es auf die Bestimmungen darüber selbst wenig an. Die angemessensten schienen immer die: um seiner selbst willen (*Prov.* 16, 4), zu seiner Ehre[c]). Tiefer noch suchte die Leibnitzische Theodice die Schöpferfreiheit aufzufassen, und ausser den Formeln der Schule auszuführen[d]).

Anmerkung. Die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das ἑξαήμερον, war in der christlichen Kirche, bis die Kritik sich an und gegen sie gewendet hat, immer zugleich 1) eine, nicht bloss heilige, sondern auch geheimnissreiche Urkunde, und 2) als Gegenstand freier Deutung angesehen worden. Das Erste in den frühesten Zeiten um so mehr, je mehr die Gnosis, der Manichäismus und der heidnische Platonismus dieselbe herabgesetzt hatten. In den kabbalistischen und theosophischen Schulen bis in neueste Zeiten herab galt jene Geschichte als eine Geheimnissschrift. Bei der freiern Deutung des Hexaëmeron blieb übrigens der historische Sinn, wenn auch oft nur ganz allgemein gefasst, feststehen. An denselben knüpften sich, unmittelbar oder in besondern Schriften, allegorische Deutun-

---

c) *Tertul. Marc.* 1, 13: *Mundum homini, non sibi fecit. Orig. de princc.* 2, 9, 6: *Nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam. Quenstedt I. p.* 418: *Finis ultimus est Dei gloria.* Den kirchlichen Grundgedanken hat bereits Irenäus ausgesprochen 2, 30, 9: *Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et perfecit omnia et est substantia omnium voluntas ejus.* Das Abschneiden der Frage bei Augustin (*de divers. quaestt. qu.* 28: *qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae: sed omnis causa efficiens est, omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur: nihil autem majus voluntate Dei: non ergo ejus causa quaerenda,*) ist eine Verwechslung von αἰτία und ἀρχή, von innerm und äusserlichem Grunde.

d) Das biblische *bonum* des göttlichen Urtheils über die neugeschaffne Welt war schon von einigen Scholastikern zum *optimum* gesteigert worden (*Abael. Introd.* 3, 5). Auch Leibnitz (allg. DG. S. 361) hat den Optimismus nur in dem Sinne behauptet, dass die Welt der Vollkommenheit ihres Schöpfers entsprechen müsse, während ihre Entstehung und Art sich weder aus blinder, noch aus Vernunft-Nothwendigkeit begreifen lasse, sondern aus dem freien, weisen Denken Gottes, wofür er den bald platonischen, bald populären Begriff von Gottes Wissen des Möglichen benutzte. Vrgl. *F. C. Baumeister, Hist. doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Gorlit.* 741. 4. Samml. der Schrr. über die Lehre von der besten Welt. Rost. 759. — G. E. Guhrauer, G. W. v. Leibnitz. Bresl. 842. II.

gen oder moralische Anwendungen. Es hat sich durch die ganze alte Kirche hin in diese Auslegungen immer das tiefste Denken und das umfassendste Wissen hineingezogen, welches die Zeit darbot [e]).

§. 47.

Der Begriff der göttlichen Vorsehung [1]) wurde im Gedanken der Kirche rein und vollständig aufgefasst, wenn er gleich früher mehr praktisch als wissenschaftlich durchgeführt worden ist. Auch wurden die Vorstellungen, durch welche jene Idee beschränkt worden ist, stets im Allgemeinen zurückgewiesen [2]); und mehr unwillkürlich konnte es geschehen, dass der Vorsehungsglaube in der Volksvorstellung durch die Engellehren geschwächt wurde [3]).

1. Indem die Kirche den Namen der Vorsehung aus den philosophischen Schulen entlehnte [a]), wurde, wie dort und in

---

e) In langer Reihe stellen sich die Ausleger des Hexaëmeron dar: Theophilus von Antiochia (*ad Autol.* 2, 5-18), Origenes (Homilie'n und Fragmm. des Commentars zur Genesis), Hippolytus (*in Gen. fragm.*), Basilius M. (9 Homilie'n), Gregor von Nyssa (*περὶ τῆς ἑξαημέρου*), Ambrosius (*l. VI in Hex.*), Augustinus (*de Gen. c. Manich.*, *de Gen. ad lit. l. XII* u. a.), Joh. Philoponus (*de mundi creatione in c.* 1. *Geneseos ed. Corderius. Vien.* 630. 4.), Anastasius Sinaita (*anagogicae contemplatt. in div. opificii Hexaem.* In *Magna Bibl. PP. T. VI.* das 12. B. auch im griech. Text. Lond. 682. 4.), und viele Andre durch's ganze Mittelalter hindurch, bis Herder (älteste Urkunde des Menschengeschl. Rig. 774 ff. II) den Geist und Eichhorn (Urgesch. mit Anm. hrsg. von Gabler. Nürnb. 790. II) die Kritik der neuen Zeit hinzubrachte. In das Interesse der alten Kirche an jenem Denkmal war noch etwas vom Geiste der alten Welt übergegangen, denn auch diese hatte alle Weisheit in ihre Kosmogonien, die speculativen wie die mythischen, gelegt. Im Allgemeinen galt die mosaische Erzählung als Historie, nur an Einzelnheiten nahm eine höher gebildete Gotteslehre Anstoss, vornehmlich die Alexandriner an den Tagewerken (*Clem. Stromm.* 6, 16. *Orig. de princc.* 4, 16), aber die allegorische Auslegung ging vielmehr aus der Ueberzeugung von der göttlichen Tiefe der Erzählung hervor (Orig. mystische Homilie'n). Schriften wie das Fragment des Sanchuniathon (bei *Euseb. praepar. ev.* 1, 9 *s.*) mögen grossentheils von Neuplatonikern erdichtet sein, um die heidnische Kosmogonie der mosaischen entgegenzusetzen. Der neuern Zeit eigenthümlich ist die entschieden mythische wie die wissenschaftlich physikalische Auslegung jener Urkunde.

a) Auch durch Vermittelung des Buchs der Weisheit *Sap.* 14, 3. *Atticus* bei *Eus. Praep. ev.* 15, 5. *Proclus περὶ προνοίας. Opp. ed. Cousin. I.* 820. Die stoische Auffassung trat der epikureischen Lehre vom Zufall (*τύχη*) als Grund des Welt-Entstehens und Bestehens entgegen, um gegenüber der Nothwendigkeit des äussern Geschicks (*εἱμαρμένη*) die Geistes-Freiheit des Weisen zu behaupten.

dem gemeinen Sprachgebrauche der alten Zeit, 1) das Unmittelbare und Mittelbare des göttlichen Wirkens nicht unterschieden, 2) der Vorsehungsbegriff mehr auf Regierung als Erhaltung bezogen. (Der Begriff der Welterhaltung fand im Heidenthum weniger Statt, weil ihm der Schöpfungsbegriff fehlte.) Doch der kirchlichen Auffassung bestand der Erhaltungsbegriff immer neben dem der Regierung in der Idee der göttlichen Vorsehung[b]). Der Name *πρόνοια* bezeichnete übrigens in der kirchlichen Sprache bald einen Act der Gottheit, bald einen Zustand der Welt. *Οἰκονομία* bedeutete daneben die Vorsehung über das geistige Leben. Diese Lehre wurde in der ältesten Kirche behandelt gegen Gnostiker und Manichäer, gegen das Heidenthum, epikureische Weltansicht, dann auch gegen Volksvorurtheile aus dem Heidenthum, vornehmlich in Beziehung auf die Geschicke der Völker[c]). In der lateinischen Kirche wurde die Vorsehungslehre mit der von der Prädestination vermischt[d]). In der Scholastik von Thomas wird sie unter den göttlichen Eigenschaften behandelt. Der Deismus, welcher das Wesen aller Religion in diese Lehre setzte, trug mittelbar zu ihrer Ausbildung bei.

2. Beschränkungen der Vorsehungsidee kamen in der alten kirchlichen Zeit entweder von der Seite des Heidenthums: hier wieder dreifach, Leben der Natur neben dem göttlichen Walten, getrenntes Walten der Götter, Theile der Welt von Gott entfremdet; oder von dem Judenthum her: Engelverwaltungen neben dem Walten Gottes. Die zuerst auf-

---

b) Die Erhaltung wurde bald zur Schöpfung, bald als *σωτηρία κόσμου* zur Vorsehung gerechnet.

c) Nächst vielen einzelnen Stellen: *Diodor. Tars. κατὰ εἱμαρμ.* b. *Phot. Cod.* 223. *Chrysost. λόγος παραινετ. πρὸς Σταγείριον.* (*de provid.*) *Theodoret. περὶ τῆς θείας προνοίας λόγοι* (10). Des Synesius *Αἰγύπτιος*, bearb. von Krabinger (allg. DG. S. 125). Mehr politisch praktisch im Geiste der lateinischen Kirche zur Rettung des Glaubens an die Vorsehung in den Stürmen der Völkerwanderung: *Salvianus, de gubernatione Dei l. VIII.* Die kirchliche Polemik vertheidigte eine absolute, göttlich persönliche Vorsehung meist zugleich gegen einen theilweisen Weltlauf nach den beschränkten oder dunkeln Sinnen der weltherrschenden Gewalten des Gnosticismus und Manichäismus, wie gegen Zufall, Nothwendigkeit oder Götterlaunen des Heidenthums. Die Beweise theils apriorisch: wäre keine Vorsehung, so würde Gott für die Welt nicht sorgen können, oder nicht wollen; theils aus der Natur, Geschichte und eignen Erfahrung; mit solcher Glaubenssicherheit, dass Clemens das Suchen nach Beweisen für überflüssig, Chrysostomus für sträflich achtet.

d) Vrg. *Gennad. de praedest. ed. D. Hoeschel. Aug.* 594. 4.

geführte Vorstellung: ein Theil des Weltlebens werde durch die Kräfte und den Lauf der Natur beherrscht, nämlich das materielle Leben — ist oft mehr dem Scheine nach dagewesen; da nämlich, wo man dem Geistigen nur mehr Bedürfniss und Empfänglichkeit für das göttliche Wirken, oder dieses Wirken dort in einer höhern Art und Potenz annehmen zu müssen meinte[e]). In diesem Sinne war der kirchliche Spruch gedacht, Gott liebe mehr die Menschen, die Frommen, und der dogmatische Begriff der *providentia specialis*, *specialissima*[f]). Auch die Grade der Vorsehung in den Lehren der Platoniker gehören hierher[g]). Die von Gott geschiedenen Theile der Welt waren im altmorgenländischen Sinne die äusserste, materialste Sphäre, τὰ ὑπὸ σελήνην[h]). Hier die γένεσις der Astrologen, die εἱμαρμένη der Gnostiker und gnostisch Gesinnten: das Gestirnfatum, bei welchem Bardesanes eine Milderung zu Gunsten des geistig-sittlichen Lebens machte[i]).

---

e) *Greg. Naz. Or.* 14 bezeugt diese, aus der Weltweisheit, insbesondre der stoischen, herübergekommene, seiner Zeit noch weit verbreitete Meinung. *Hieron. in Habac.* 1, 14: *Sicut in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in caeteris quidem animalibus generalem quidem dispensationem intelligere possumus, v. g. quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis. Caeterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur etc.* Dagegen zwar der Begriff eines absoluten göttlichen Wissens und Fürsehens früh in der Kirche ausgesprochen worden ist (*Clem. Stromm.* 6, 17. *Arnob. adv. gent.* 4, 10. *Nemesius de nat. hom. c.* 44), aber auch die Scholastik entschuldigte und vertrat die Ansicht des Hieronymus aus dem Begriffe eines getheilten Wissens und Interesse der Vorsehung. *Pet. Lomb. I*, 39: *Scit Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum, — sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eandem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium.* In der protestantischen Kirche durch Taurellus erneut: die Vorsehung bezieht sich nur auf die moralische Ordnung, nicht auf den Weltlauf, d. h. sie wirkt positiv nur auf die vernünftigen Wesen, das Materielle, Finstere ist dem Naturlaufe überlassen, und dieser nur negativ durch die Vorsehung umstellt gegen Eingriffe in die moralische Ordnung. (Allg. DG. S. 360.)

f) *Junil. de partib. legis div.* 2, 3 *s. Nemes. c.* 44 *s.* — *Quenst. P. I. p.* 529 *s: Objectum generale sunt omnia quae sunt. Objectum speciale primarium angeli sunt et homines. Specialissime homines pii et fideles. Objectum secundarium sunt reliqua omnia creata ne minimis quidem exceptis.*

g) *Plotin. III*, 3, 5. *A. de mundo* 6. — Auch in der jüdischen Theologie: *Maimon. M. N.* 2, 11.

h) „Unter dem Monde keine Vorsehung" wird es gewöhnlich angeführt als aristotelische Meinung: *Tatian. c.* 2. *Theodoret. Or.* 2.

i) Die heidnische Volksmeinung von der Macht der Gestirne auf

3. Im Engelglauben der Kirche blieb es doch immer feststehn, auch, wenn Engelverwaltungen angenommen wurden, nicht bloss einzelne Absendungen, dass die allgemeine Verwaltung Gott angehöre: und fast unterscheidet sich dann die Vorstellung nicht von derjenigen, welche die Vorsehung durch alles Einzelne hindurchgehn lässt.

§. 48.

Zwei uralte Fragen erhielten in der christlichen Denkart besondre Bedeutung, und kirchliche Streitigkeiten hoben diese noch mehr: die Frage über das Verhältniss der Vorsehung zur Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, und über Ursprung und Grund des Bösen. Die Kirche hat sich den mannigfachen Meinungen über diese Gegenstände nie verschlossen; doch herrschte bei jenem [1]) wie bei diesem [2]) das gläubige Umgehen der Schwierigkeiten vor.

1. Auch in der allgemeinen Lehre von Freiheit und Gotteswirken war die griechische Kirche immer freisinniger als die lateinische. Dieses, theils eben in steter Rücksicht auf die speculativen Fragen über menschliches Handeln und göttliche Gnade; theils, indem sie den Gegenstand alterthümlicher, unbestimmter auffasste [a]). Daher sich jene mit der göttlichen Zulassung

---

das Geschick des Neugebornen (*γένεσις*) und von der Erkennbarkeit desselben aus ihrer Stellung, zwar widersprochen in den Clementinen, war so mächtig in die Kirche eingedrungen, dass selbst Origenes (*in Genes. tom* 3) nur bestreitet, dass der Mensch durch eine Constellation mit blinder Nothwendigkeit getrieben werde, aber in den Sternen eine durch das göttliche Wissen bedingte und geleitete Verkündigung und Warnung anerkennt; eben so Clemens und selbst Plotin (*Enn.* 3, 1, 5). Erst Augustin (*Civ. Dei* 5, 1) tritt der Astrologie überhaupt entgegen; aber sie geht durch's ganze Mittelalter als Theorie und Praxis. Ueber den Halb-Gnostiker Bardesanes: allg. DG. S. 47.

a) Auch in der lateinischen Kirche galt das Walten Gottes in der Welt nicht als ein Aufheben, sondern als ein Erhalten jeden Wesens in seiner anerschaffnen Eigenthümlichkeit. *Aug. de C. Dei* 7, 30: *Implet Deus coelum et terras praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.* Die griechische Kirche ging in Bestimmung des Verhältnisses von der sittlichen Freiheit aus, als Bedingung des Sittengesetzes, der Zurechnung und aller sittlichen Würde, gegen die gnostischen und manichäischen Beschränkungen der sittlichen Menschenkraft. Aber auch in der lateinischen Kirche wurde die sittliche Freiheit nicht in Bezug auf die Vorsehung geleugnet; selbst *Aug. de C. Dei* 5, 9: *Cicero coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus: aut esse aliquod in nostra voluntate, aut esse praescientiam*

(συγχώρησις) genügen liess, wodurch die Einwirkung Gottes nur auf die Erfolge beschränkt wurde: diese den Begriff des *concursus* einführte, welcher das Göttliche in das Handeln selbst einfliessen liess[b]). Die Formeln, Materiale und Formale der Handlungen, lassen etwas Bestimmtes und Wahres mehr vermuthen, als erkennen[c]). Durchaus aber 1) stand es fest im kirchlichen Gedanken, dass der Mensch sein Wollen und Handeln zu vertreten habe; 2) Schicksal bedeutete hier immer uneigentlich nur die äusserlichen Dinge, sofern sie nicht verursacht von dem Menschen, an ihn treten oder auch auf seinen Willen einwirken[d]), niemals wenigstens hat es in der kirchlichen Meinung ein Schicksal über Gott oder neben Gott, sondern nur ei-

---

futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse. Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitae humanae peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. — Religiosus animus utrumque elegit, utrumque confitetur. Dem Ableugnen der Freiheit von dieser Seite aus lagen entweder unbewusst pantheistische Vorstellungen zu Grunde wie bei Bradwardina (*de causa Dei adv. Pelag.*) und Zwingli (*de providentia*), oder das Verlangen nach einer metaphysischen Bestätigung der augustinischen Erbsündenlehre wie bei Luther (*de servo arbitrio*).

b) *Jo. Damasc.* 2, 29: *Λέγεται τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία, ἐξ αὐτοῦ ὄν· τὸ δὲ δεύτερον ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις, ἐξ ἡμετέρας αἰτίας.* Nach Chrysostomus. *Concursus* nach *Rom.* 9, 16, Mitwirkung, eigentlich im Gegensatze des *influxus* der Gestirne, in der Scholastik mehr als *cooperatio* bezeichnet, wiefern Gott *causa prima omnium actionum agentium* (*Thomas P. I. qu.* 105, 5), während *Durandus* (*Sentt. L. II. dist.* 1, 5) die göttliche Mitwirkung nur auf das allgemeine Sein des Geschöpfs, nicht auf eine besondre Handlung desselben beziehen wollte. Aber erst im 17. Jahrh. in der lutherischen Dogmatik wurde der *concursus* als dritter Act der Providenz aufgestellt (zwischen *conservatio* und *gubernatio*) als die alles Lebendige in seiner eigenthümlichen Art erhaltende göttliche Mitwirkung zu jedem Lebensact; was der Occasionalismus (allg. DG. S. 378 f.) zur alleinigen Wirksamkeit Gottes steigerte.

c) z. B. *Quenst. P. I. p.* 536: *Materiale est subjectum vitiositatis, ipsa actio, et hanc Deus comproducit. Formale est ipsa actioni inhaerens vitiositas, ad quam Deus nullo modo concurrit.* Kraft zum Handeln und Anwendung der Kraft.

d) *Aug. de Civ. Dei* 5, 9: *Si mihi fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem fatum esse inferioris, potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate, quam illo causarum ordine, quem suo more Stoici fatum appellant, arbitrium nostrae voluntatis auferri.* Der christliche Sprachgebrauch hiernach erscheint ausgebildet bei *Boethius, de cons. phil.* 4, 6: *Providentia est ipsa divina ratio, — quae cuncta disponit: fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.*

nes unter Gott gegeben[e]). Auf gleiche Weise konnte in uneigentlicher Art zu sprechen vom Zufall in Welt und Leben die Rede sein.

Das Interesse der kirchlichen Philosophie, vornehmlich in der griechischen Kirche, an einer Frage, welche zu entscheiden leicht scheinen sollte: über die Bestimmung des Lebenszieles — erklärt sich theils aus dem Widerspruche, welcher zwischen Aeusserungen der Väter stattzuhaben schien, theils in spätern Zeiten vielleicht schon daher, dass der Fatalismus des Orient der Kirche näher getreten war[f]).

2. Bei den Fragen der Theodicee ist dogmengeschichtlich zu bemerken: 1) dass die Unterscheidung der zwei Seiten der Fragen, die des Uebles und des Bösen, kirchlich weniger Bedeutung hatte, indem hier ja das Ueble lediglich aus dem Bösen abgeleitet wurde; 2) dass die Basis für die Entscheidung der Sache, der Ursprung des Bösen in der Willensfreiheit

---

e) Der alten Welt erschien das Schicksal (εἱμαρμένη, *fatum*) in dreifacher Gestalt: 1) als unbedingte Macht über Menschen und Götter, entweder die verstandlose in der ewigen Materie gegründete Nothwendigkeit, oder nur ein dunkles Geheimniss; 2) als eine von der Gottheit eingesetzte Herrschermacht, vornehmlich der Gestirne, über einen Theil der Welt; 3) als verderbende Macht, bald mehr spielend mit Menschenthat und Menschenbestimmung, bald mehr als rächende Ordnung, aber im Sinne der alten Welt die Sünde der Väter heimsuchend an den Nachkommen; dieses tragische Fatum als der schwankende Ausdruck für das Gefühl des Unbegreiflichen und Entsetzlichen im menschlichen Geschick, zur sittlichen Weltordnung am ahnungsvollsten von Sophokles fortgebildet. *H. Grotius, Sententt. philoss. de fato. Par.* 680. 12. *Alex. Aphrodis., Ammonii, Plotini, Bardes. et Plethonis de fato quae supersunt. Ed. J. C. Orelli. L.* 825. — J. C. G. Werdermann, Gesch. d. Mein. ü. Schicks. u. Freih. L. 793. Blümner, ü. die Idee des Schicks. im Aeschyl. L. 815. *R. H. Klausen, Theologumena Aesch. Ber.* 829. 140 *ss. P. van Limburg-Brouwer, de rat. qua Sophoc. veterum de administratione et justitia Dei notionibus usus est. L. B.* 820. *E. J. G. Schmidt, de not. fati in Soph. tragg. et fragmm. L.* 821.

f) Zu Grunde lag der Widerspruch der antiken und alttestamentlichen Ansicht vom alleinigen Glück des irdischen Daseins gegen die christliche, in der Heldenzeit des Märtyrerthums bethätigte und gesteigerte Geringachtung des irdischen Lebens, sowie der Conflict mit der Lehre des Koran vom unabänderlich bestimmten Todestage. *A. Maii Scrr. nova Coll. T. I. Περὶ ὅρου ζωῆς*, und *Anastas. de vitae termino.* Auch die altprotestantische Dogmatik hat darüber Bestimmungen aufgenommen, welche die göttliche Vorherbestimmung mit dem Naturgesetz und dem freien Eingreifen des Menschen, auch mit alttestamentlichen Menschlichkeiten (*terminus abbreviatus, prolongatus*) einigen sollten. *Levin. Lemnius, de vitae term. L. B.* 553. *J. Berovicius, de v. term. fatali an mobili. Dordr.* (634) 636. 4. *Tizelii Coll. Scriptt. de v. term. L.* 691.

feststand; 3) drei Gedanken haben sich in der kirchlichen Theodice immer ausgesprochen: der biblische, dass die göttliche Vorsehung die Erfolge des Bösen zum Guten führe, — der philosophische, dass das Böse ein nothwendiger Gegensatz, oder, dass es die Bedingung des Guten sei; mannigfacher Missdeutung fähig, — der Schulgedanke, dass das Böse nichts Positives oder Reales, dass es eine Negation oder ein Nichts sei [g]).

Dritter Artikel.

Von Vater, Sohn und Geist.

§. 49.

Wie in dem Evangelium und in den Apostelschriften die Lehre von Vater, Sohn und Geist, als Ausdruck der Idee vom göttlichen Reiche (allg. DG. S. 21 f.) der zusammenfassendste Gedanke war, so blieb sie es auch in der Kirche. Freilich hier mehr als ein tiefes Dogma: also, wie nun die Richtung des Geistes war, bald als Geheimniss, bald als Gegenstand, ja Mittelpunkt der kirchlichen Speculation.

§. 50.

In der speculativen Auffassung zog sich in das Dogma oft derjenige Gedanke hinein, welcher in den Triadenlehren der speculativen Religionssysteme des Alterthums liegt [1]), obwohl der biblischen und der kirchlichen Lehre unendlich fern; darum fern, weil sich weder die biblische Idee noch die Kirchenlehre von Vater, Sohn und Geist auf Weltentstehung oder auf das Verhältniss der Gottheit zur Welt bezog, wie dieses der Sinn jener alten Trinitätslehren gewesen ist [2]).

1. Die Religionen des Alterthums haben alle einen Zug der Trinitätslehre in sich gehabt, wenn sie nicht blos polytheistisch, oder wenn sie nicht dualistisch gewesen sind [a]).

---

g) Nach dem Vorgange des Origenes (*in Jo. tom.* 2, 7: μὴ ὄντα) gegen den Manichäismus ausgeführt von Augustin: *de C. Dei* 11, 9. *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.* 12, 6: *malae voluntatis efficiens est nihil.* Ueber Leibnitz Theodice: allg: DG. S. 361.

a) Die Durchführung einer heiligen Dreizahl liegt ebensosehr in

2. Die Triadenlehren der vorchristlichen Religionen stellen entweder Gott an sich und zwei Grundeigenschaften Gottes, oder ihn und zwei Momente seines Wirkens, oder ihn und zwei Grundkräfte des Weltalls zusammen: oder sie sprechen neben dem Ewigen drei Offenbarungen desselben, oder ausser zwei entgegengesetzten Offenbarungen eine dritte, ausgleichende aus (Thesis, Antithesis, Synthesis) [b]).

§. 51.

Die Aehnlichkeit, der Schein von Verwandtschaft zwischen der kirchlichen Lehre und jenen uralten Speculationen ist nicht blos zufällig. Sie hängen (die biblische Idee bleibt ausser aller Beziehung hiermit) durch den Platonismus zusammen, welcher mit seiner Trinitätslehre [1]) auf die biblische Formel eingewirkt hat, indem er sie zu einem Dogma umbildete, und diesem selbst seine Formen gab; ohne dass er jedoch vermocht hätte, den Sinn der Lehre in der allgemein kirchlichen Ansicht zu sich herüberzuziehen [2]).

1. Die platonische Trias (wir wollen hier nicht fragen, woher sie entstanden?) *τἀγαθόν, νοῦς, ψυχή* oder *δύναμις, ἐνέργεια,* gehört zu der ersten Art der oben erwähnten. „Das Urwesen, sich denkend und hiermit die Idee der Welt, diese zu Leben, Wirklichkeit bildend.“ Die drei bezeichnen also ein allmälig hervortretendes, göttliches Leben [a]). So stimmt dieser

---

einer natürlichen Denkart, welche in der Drei die sich abschliessende Rückkehr der Mehrzahl und des Gegensatzes zur Einheit fand, als in einer uralten Tradition. *Aristot. de coelo* 1, 1: *ὥσπερ ἀπὸ φύσεως εἰλημφότες — καὶ εἰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ,* der Trias. Hierzu *Lobeck, Aglaopham. I.* 386 *ss.* Das *τριὰς, ἧς μονὰς ἄρχει* wurde, wie Lobeck bemerkt, höchst verschieden gedeutet und angewendet.

b) Diese Trinitätslehren, ein reichhaltiger, sinnvoller Gegenstand, sind in den ältern Schriften, wie bei Pfanner, natürlich nur so dürftig als befangen, neuerlich in den Werken zur Mythengeschichte (Creuzer, Hegel, Stuhr), wenn auch Voraussetzungen und Zwecken dienstbar, doch tiefer und umfassender dargestellt worden. Vrg. Einl. in d. Dogm. 117 ff. C. I. Nitzsch, theol. Studien. 1. L. 816. A. Tholuck, die specul. Trinitätslehren des späteren Orients. Brl. 826. Der Grundunterschied ist, ob theistisch der höchste Gott nur mit zwei andern göttlichen Wesen vereinigt ist, sei's Individuen, sei's Personificationen, oder pantheistisch die Trinität nur eine mit dem Weltleben zusammenfallende Bewegung in der Gottheit ist.

a) In ächten Platonischen Schriften wird nur der *νοῦς* im Absoluten hervorgehoben, d. h. dass es nicht bloss ist, sondern auch sich denkt (Substanz und Subject), und die Welt als das Abbild des neidlos sich

Gedanke ganz weder zum christlichen Subordinatianismus, noch zum Sabellianismus.

Aber die Anwendung der platonischen Trinitätslehre hatte, ausser dem allgemeinen Einflusse dieser Philosophie, noch den besondern Grund, dass Kirche und Platonismus ein gemeinsames Interesse gegen die gnostische Vervielfältigung des Göttlichen hatten.

2. Die seit dem Socinianismus so gewöhnliche Annahme, dass die kirchliche Trinitätslehre aus dem Platonismus stamme, ist also nur in dem hier bezeichneten Sinne und Umfange anzunehmen. Man darf weder den biblischen Grund derselben verkennen, noch die Meinung fassen, als habe in der kirchlichen Denkart die Trinitätslehre dasselbe bedeutet wie im Platonismus [b]).

Es stellt sich in diesem Dogma mehr als irgendwo sonst auf diesem Gebiete jener zwiefache Ursprung der kirchlichen Dogmen dar: der aus der Entwickelung biblischer Gedanken und der durch Aneignung geistiger Begriffe in der Welt, welche das Chrisenthum durchdrang. Apologetisch mag noch das gesagt sein, was eben hierin liegt: dass, ob auch immer das Dogma

---

mittheilenden Urguten als *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*, belebt von ihrer *ψυχή* als dem Abbilde des göttlichen *νοῦς*. Aber das Urgute, die göttliche Intelligenz und die Weltseele werden weder persönlich unterschieden, noch zur Trias vereinigt. Die Stelle, auf die man sich sonst vornehmlich berief (*Ep.* 2: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ᾽ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκεν πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα*) und welche schon Justin (*Apol. I.* 60, er las wie Proklus: *τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον*) auf *λόγος* und *πνεῦμα*, Clemens (*Stromm.* 5, 14) auf die heilige Trinität bezog, auch wenn sie nicht von Gott, Dämonen und Heroen handelte, gehört diesen untergeschobenen Briefen an. Aber bei Philo (§. 44, *b*) der Uebergang zur Neuplatonischen Trias: das Absolute, *τὸ ὄν*, angeschaut als *ἀγαθότης*, *ἐξουσία* und *λόγος*. Ausgebildet bei *Plotin*, *Enn. V. l.* 1 *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. *Porphyrius* (bei *Cyril. Alex. c. Jul.* 8. *T. VI. ed. Par. p.* 271) *ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν θεοῦ οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνώτατον θεὸν τἀγαθὸν, μετ᾽ αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργὸν, τρίτον δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν*. Ueber die platonische Trias *Socr. Hist. ecc.* 7, 6. *Cyr. c. Jul.* 1. *p.* 34. 8. *p.* 270 *sq.* *Aug. de C. Dei* 10, 23. Besser als diese Väter erkannten die protestantischen Polemiker gegen die Theosophie den Unterschied jener Triadenlehren von der kirchlichen Trinität: Colberg, plat. hermet. Chr. II. 76 ff. *J. B. Carpzov*, *de trin. Platonis e scriptis Plat. et Platonicorum eruta. Dss. acad.* 1072 *ss.* — F. C. Baur, das Christl. des Platonism. Tüb. 837. S. 56 ff.

b) Diese Meinung bei Souverain, vrg. über den Platonismus der KV: allg. DG. S. 68.

sich vom Ursprünglich-Biblischen entfernt habe, es doch nach zwei Seiten hin bedeutend und förderlich, ja unentbehrlich gewesen sei, sofern es die Person Christi und die Idee des heiligen Geistes für Geist und Glauben der Kirche befestigt, und sofern es zugleich dem speculativen Geiste Nahrung und auch eine christliche Richtung gegeben hat [c]).

Wir behandeln die Geschichte des Dogma am angemessensten, wenn wir zuerst die Gesammtauffassung desselben (wie man die Drei zusammengestellt habe), dann die Auffassung der einzelnen Drei erwägen [d]).

A. Das Allgemeine der Trinitätslehre.

§. 52.

Die Lehre von Vater, Sohn und Geist hatte im Leben der ältesten Kirche ihre Grundlage in der Taufformel und in den Doxologie'n, welche, ob nur durch Tradition, oder auch aus schriftlichen Urkunden, von Anfang her im kirchlichen Gebrauch gewesen sind. So in einfachster Form [1]) zeigt sich diese Lehre bis in die Zeit, in welcher der Platonismus an sie herantrat. Auch in den Glaubensregeln der ersten zwei Jahrhunderte erscheint noch jene einfache Auffassung [2]).

1. Das Einfache in dieser frühesten Form der Lehre von Vater, Sohn und Geist liegt darin, dass man sie nicht als Geheimniss nahm, dass man über das Verhältniss der Drei zu einander nicht fragte, dass man vielmehr nur an ihre Namen, als

---

c) In diesem Artikel, dem Mittelpunkte einer kirchlichen Philosophie, ist ja die Philosophie eine Reihe zertretener und roher Jahrhunderte hindurch erhalten und gepflegt worden.

d) Forschung aus den Quellen: die 3 ersten Jahrhunderte: im Gegensatze wider den Socinianismus, doch nicht streng orthodox: *G. Bull, defensio fidei Nicaenae de aet. divinitate Filii Dei, ex scriptis cath. doctorum. Oxon.* 685. (*Opp. Lond.* 703.) Rationalistisch: C. D. A. Martini, Versuch einer pragm. Gesch. des D. v. d. Gotth. Christi. Rost. u. Lpz. 800. I. Katholisch: *H. J. Vogelsang, fides Nicaena de Filio Dei, — traditione confirmata. Col.* 829. Umfassende Geschichte: Mehr kirchlich als speculativ, doch unbefriedigt vom kirchlichen Dogma, aber dessen Inhalt an den neuern Gestaltungen vermissend: J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi. Stuttg. 839. Speculativ das Dogma von Trinität und Gott-Mensch als der sich selbst entwickelnde Begriff, der in Christo als Vorstellung von einem Einzelnen geschichtlich geworden, nach der reichsten Entwickelung seiner Momente, durch Hegel in seiner allgemeinen Nothwendigkeit zum Bewusstsein gelangt sei: F. C. Baur, die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschw. Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl. 841-3. III.

an die drei christlichen Grundprincipien, den gesammten Lehrstoff anknüpfte[a]). Wenn in den bekannten Stellen des Justin und Athenagoras von der Verehrung auch des Geisterreichs unter den Christen ein Nachklang urkirchlicher Ideen anzunehmen ist[b]): so hat man sich, eben in dieser Einfachheit, auch nicht gescheut, jenen Drei in Formeln der Verehrung noch Anderes an die Seite zu stellen.

Die höchste Metaphysik in diesem Artikel aus ältester Kirchenzeit ist wohl jener Gedanke des Papias: durch den Geist steige man auf zum Sohne, durch den Sohn zum Vater[c]).

In der Taufformel (später wurde dieser in der biblischen Grundlegung die Taufgeschichte Jesu beigesetzt) scheint sich der kirchliche Gebrauch immer gleich geblieben zu sein: dagegen mag die Form der Doxologie'n sehr gewechselt haben[d]).

2. Auch in die Glaubensregeln kam die Lehre von Vater, Sohn und Geist aus der Taufformel, und gab auch dort nur die Grundfäden ab für das Ganze der kirchlichen Glaubenslehre[e]).

§. 53.

Aber seitdem sich die kirchliche Philosophie auf diese Lehre hingewendet hatte[1]), bildeten sich bald, und

---

a) *Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 46: *Οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα Χριστόν; καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ.* Vrg. die Klage des Photius (*cod.* 126) über diese Stelle. Daneben *Ignat. ad Trallian. c.* 12: *εἰς τιμὴν τοῦ πατρὸς, καὶ εἰς τιμὴν Ἰ. Χ. καὶ τῶν ἀποστόλων.*

b) *Just. Apol. I.* 6: *Ἐκεῖνον τε (πατέρα δικαιοσύνης) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα —, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν αγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Athenag. Leg. c.* 10. Vrg. Georgii, ü. die L. v. h. Geist b. Justin. In den Studien d. Geistl. Würtemb. X. 2. 69 ff.

c) *Iren.* 5, 36: *Dicunt presbyteri Apostolorum discipuli et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem (ad) Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem, Filio deinceps cedente Patri opus suum.* Papias scheint diese Lehre mit seinem Chiliasmus verbunden zu haben, dass nehmlich dermalen der heil. Geist die Welt zusammenhalte, dass hernach das (1000jährige) Reich des Sohnes eintrete, endlich das ewige Reich des Vaters.

d) z. B. Polykarpus im Briefe der Gemeinde von Smyrna b. *Eus. H. E.* 4, 15: *σὲ δοξάζω (ὁ ἀληθινὸς θεός), διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰ. Χ. τοῦ ἀγαπητοῦ σοῦ παιδός· δι' οὗ σοι σὺν αὐτῷ ἐν πνεύματι ἁγίῳ δόξα.*

e) Die Glaubensregeln bei Iren. und Tertul. (zusammengestellt in A. Hahn, Biblioth. der Symbole. Bresl. 842. S. 63 ff.), das was jener (4, 33) als das Sichere und was Orig. (*de princ. praef.*) als *praedicatio ecclesiastica* aufstellt, sie alle stellen noch in apostolischer Weise Vater, Sohn und Geist nur neben einander, ohne sie im Begriffe der Trinität, ja nicht einmal ausdrücklich der Gottheit, zusammenzufassen.

wie mit geistiger Nothwendigkeit [2]), drei Vorstellungen neben einander aus, in denen die Vereinigung von Vater, Sohn und Geist begriffen werden sollte. Der Subordinatianismus war ohne Zweifel die frühste: aber wir finden ihn in zwei Formen ausgebildet, bald mehr persönlich, bald mehr real, wenn man es kurz aussprechen will [3]), der letztere als Uebergang zum Sabellianismus [4]).

1. Die Anwendung der von aussen kommenden Philosophie auf diese Lehre kündigt sich auch in dem Gebrauche des fremden Namens, Trias, an, welcher ohne Zweifel schon früher statthatte, als der Name in den uns zugänglichen Schriften erscheint [a]).

2. Das Gegeneinanderwirken von Gnosis und Platonismus hatte auf die Entwickelung dieser Denkarten Einfluss. Die frühere Entstehung des Subordinatianismus hatte ihren Grund in seiner grösseren Einfachheit, und im Uebergewichte, welches zur Zeit der Platonismus hatte. Wiederum konnte sich derselbe damals noch, unter der fortwährenden Angewöhnung an den bestehenden freien, ja heidnischen Sprachgebrauch, ohne Bedenken entwickeln. Vrg. allg. DG. S. 100.

3. Es ist klar, dass alle Kirchenlehrer von den Apologeten an (vom Eintritte der Philosophie in das Dogma) bis zu Athanasius, Subordinatianer gewesen sind, wenn sie nicht Sabellianer waren. Die Einheit der drei sich Untergeordneten wurde vorgestellt: als Einheit des Grundes oder des Gipfels (*κορυφή — συγκεφαλαιοῦσθαι*), oder des Gottseins (*κατ᾽ οὐσίαν*), oder als moralische, endlich auch als vermittelt durch den heiligen Geist [b]). Der Subordinatianismus trennte sich dann am ersten

---

a) *Τριὰς*, im Gegensatze der gnostischen Zahlenkreise, in apokryphischen (*Fabric. Cod. apocr. N. T. I.* 505) und unsichern Schriften (in der dem Justin irrig zugeschriebenen *ἔκθεσις· μονὰς ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται*), sicher bei *Theoph. ad Aut.* 2, 15, hier auch entgegengesetzt dem *ἑξαήμερον*, die 3 Tage vor den Lichtern als Typen der Trias, wiefern sie das allmälige Hervortreten des Göttlichen in der Welt abbildeten, aber statt des Geistes die *σοφία*, und als Vierter, dem vierten Tag entsprechend, der Mensch; *trinitas* bei Tertullian. Im 4. Jahrh. bildeten sich bestimmtere Ausdrücke: *μοναρχία*, *μονὰς ἐν τριάδι*, *triunitas*. Erst der scholastische Sprachgebrauch hat *triplicitas* durchgeführt, neben der *simplicitas Dei*.

b) Die untergeordneten göttlichen Wesen des Subordinatianismus lagen dem griechischen Element in der Kirche nahe, als hypostasirte Attribute der Gottheit bei den Apologeten, als Untergötter seit Origenes (§. 63, *n*), während doch auch das jüdische Element sie ertragen konnte als die göttliche Absolutheit nicht wahrhaft gefährdend; und

in Hinsicht auf die Natur des Sohnes: daher hier der Arianismus hervorbrach, unter dessen Controversen sich jedoch die Kirche bald zu dem Gesammtdogma von der Trinität zurückwendete. Allg. DG. S. 140 ff.

Die zweite (reale) Form des Subordinatianismus findet sich vornehmlich bei Tertullianus. Sie steht der platonischen Triadenlehre (§. 51) am nächsten. „Die Drei, allmälig aus Gott hervortretende, aber bleibende Principien der geistigen Welt, des Lebens." *Gradus, formae, species, personae — oeconomia,* sagt Tertullian, mit der Sprache ringend[c]). Die Vorstellung lag allen Schwärmerlehren der Kirche nahe, welche an

---

auf das Bedürfniss eingehend, welches zu den gnostischen Aeonenreihen führte, stellte die Kirche diesen willkürlichen Zahlenkreisen eine in sich abgeschlossne, in Vater, Sohn und Geist biblisch begründete Individualisirung der Gottheit entgegen. (Doch sind auch Gnostiker auf die kirchliche Trias eingegangen: Simon den Juden als Sohn, den Samaritern als Vater, unter den andern Völkern als heil. Geist geoffenbart (*Iren.* 1, 23) für Religionseinigung und Indifferentismus; der Valentinianer Marcus.

Nicht hierher gehören die 3 *ἀρχαί* Marcions. Aber es bedarf nicht mehr der Beweisstellen für die Erstgeburt des Subordinatianismus in der Kirche, sie haben nur die unbefangene, gelegentliche Art des Ausdrucks der Unterordnung anschaulich zu machen. *Ignat. ad Magnes. c.* 13: *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρί. Just. Apol. I.* 13: *Ἄθεοι οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι —. Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων — Ἰ. Χ. υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Cyprianus: Deus non omnium, sed credentium.* Erst mit Origenes tritt die bestimmte Reflexion der Nothwendigkeit dieser Unterordnung ein, und der Name Subordination (*ὑπαρίθμησις*) kam erst in den arianischen Streitigkeiten auf. Vrg. Löffler, in den Zusätzen zur Uebersetzung zu Souverain. 2. A. Züll. 792. J. E. Ch. Schmidt, Bmkk. z. ältest. Gesch. des Dogma v. d. Trinit. In s. Bibl. f. Kr. u. Ex. II. 207 ff. Nebst den Darstellungen von Rössler und Münscher. Dagegen diejenigen, welche die vollkommene Orthodoxie der vornicänischen Väter behaupteten, (*Bull*, s. oben. *Jo. Lamii de recta PP. Nicaenorum fide. Ven.* 730. 4. *J. F. Burscher, Doctr. publ. ecc. post App. de Deo triuno. L.* 780. — Möhler, Athanasius d. Gr. u. die Kirche seiner Zeit. Mainz. 827. I. und sämmtliche katholische Historiker) doch Unklarheit des Ausdrucks und der Vorstellung dieser Väter einräumen mussten. Bedeutsam ist auch das Schweigen des Arnobius und Lactantius von der Trinität (als *sacramentum* der Taufe und als christliche Philosophie).

c) *Adv. Prax. c.* 2: *Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius ipse Sermo, qui ex ipso processerit. — Quasi non sic unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum S.,*

ein Zeitalter des heiligen Geistes nach dem des Vaters und Sohnes glaubten. Sie findet sich bestimmt bei den Bogomilen [d]).

4. Der Sabellianismus (dargestellt allg. DG. S. 99 ff.) kommt von einer andern Seite unten in Erwägung, wiefern er die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschen Jesus verschieden aufgefasst hat.

§. 54.

Nachdem durch den Geist des Athanasius und seiner Freunde der kirchliche Gedanke in den Lehren von Vater, Sohn und Geist ein Glaubensgeheimniss aufgestellt hatte (allg. DG. S. 146): blieb der Kirche Nichts übrig, als Formeln aufzustellen, welche auch das, vor der Vernunft Undenkbare dieser Lehren, das Widersprechende also der Bestimmungen, aussprechen und hinstellen sollten [1]). Sie richteten sich natürlich auf Zweierlei: dass man zugleich Ein Wesen und doch Drei anzunehmen habe; zugleich von einander Abhängige und doch Ewige und in gleichem Sinne Göttliche [2]). Diese Formeln sind durch die ganze Zeit dogmatischer Entwickelung und Lehre in der Kirche stehend geblieben.

1. Einige Hauptformeln tragen noch ein Interesse in sich, die Auffassung des Geheimnisses zugänglicher zu machen. So selbst jenes, *μία φύσις, οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα*, denn nach der Idee der Kirche, dass eben ein Selbstwiderspruch der Vernunft vorliege, hätte allerdings *τρεῖς φύσεις* gesagt werden können. Und die gewählten Formeln konnten überdiess einen polytheistischen Schein geben. Dem Streite über *ὑποστάσεις* und *πρόσωπα* lag nur ein verschiedener Sprachgebrauch zu Grunde. Dem Subordinatianismus schien jenes schon darum zugeneigt zu sein, weil Origenes die drei Hypostasen eingeführt hatte. Dem Sabellianismus dieses, auch weil Marcellus es gebrauchte. Athanasius (bei der Zweideutigkeit alles Formelwesens in diesem Artikel gleichgültig in Beziehung auf das-

---

tres autem, non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur. c. 9: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: quia Pater major me est.

d) Allg. DG. S. 238. Dort ist *nota d* am Schlusse zu lesen: Greis, Mann und Jüngling. Vrg. *Euthymii Zygadani Narratio de Bogom. seu Panopl. tit. 23. recogn. Zini interpret. add. Gieseler. Gott.* 842. 2. Nach *c.* 5 hat der Sohn den Geist erzeugt.

selbe) und Gregor von Nazianz waren für den freien Gebrauch von beiden[a]): die Uebrigen, Basilius vornehmlich, auch Gregor von Nyssa, auf der andern Seite Hieronymus, stimmten für die strenge Scheidung der Formeln[b]). Augustinus erkennt in allen diesen Formeln das Unvermögen der Vernunft für diese Gegenstände an[c]). Ein anderer Sprachgebrauch nahm *οὐσία* und *ὑπόστασις* noch gleich, selbst das Nicänische Concil[d]); und das zu Sardica verwarf sogar *οὐσία* neben *μία ὑπόστασις*. Noch kamen in der kirchlichen Sprache *supposita*, *subjecta* auf; anderes, wie das afrikanische *potentiae*, wurde nicht kirchlich.

2. Die meisten Formeln, wie sie seit dem 4. Jahrh. gebraucht wurden, beziehen sich zugleich auf jenes Beides. Auch das *ὁμοούσιον*, als Attribut der Drei: es bedeutete sowohl die Wesenseinheit als Wesensgleichheit[e]). Dagegen jene

---

a) Dieser Formelstreit unter den Anhängern von Nicäa war zunächst sprachlich zwischen Griechen und Lateinern. Die Griechen nahmen Anstand, die Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist als *personae* durch das entsprechende *πρόσωπα* zu übertragen, weil sie fürchteten, dass hierdurch nach dem Sprachgebrauche des Sabellius nur drei Formen und Offenbarungen der Gottheit bezeichnet würden. Den Lateinern galten die drei *ὑποστάσεις* der Griechen als drei *essentiae*, und in der That unterschied der allgemeine Sprachgebrauch nicht zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία*. Athanasius erlangte auf der Synode zu Alexandrien 362, dass diejenigen, welche drei Hypostasen in der Gottheit annahmen, sich mit denjenigen einverstanden erklärten, die nur eine Hypostase (in der Bedeutung von *οὐσία*) zuliessen, indem sie anerkannten, dass beide dasselbe meinten: in der einigen Trias Vater, Sohn und Geist als göttliche Subjecte. *Mansi T. III.* 350. *Greg. Naz. or.* 20. 21.

b) *Basil. ep.* 125. 236. *Greg. Nyss. περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως* (auch als *Basil. ep.* 43). — *Hieron. ep.* 15: *tota saecularium literarum schola nihil aliud hypostasin nisi usiam novit.*

c) Auch er missbilligt die drei Hypostasen der Griechen (*de Trin.* 5, 8 *sq.*), aber: *cum quaeritur: quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.* (Von Voltaire, *Dict. art. antitrinitaires*, unverständig bespöttelt.) — Joh. Damascenus hält in der Trinitätslehre noch die griechische Formel von den drei Hypostasen fest, nachdem er in der Dialektik (*c.* 42 *s.*) die doppelte Bedeutung von *ὑπόστασις* genau unterschieden hat als Wesen (gleich mit *οὐσία*, *φύσις*) und als Individuum (*ἰδιοσύστατος ὕπαρξις*, *ἄτομος*, *πρόσωπον*). Aber einerseits die spätere griechische Kirche hat sich an *τρία πρόσωπα* gewöhnt (*Conf. orthod. P. I. qu.* 9), andererseits die Scholastiker haben anerkannt, dass die Griechen hier *ὑπόστασις* in der Bedeutung von *persona* brauchen (*Thom. P. I. q.* 29. *a.* 2).

d) *Symb. Nicaenum: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. Athan. ad Afros. c.* 4: *ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.* Dagegen oben *b* und *c*.

e) Allg. DG. S. 147. Noch *Syn. Antioch. II. a.* 363. *ep. synodalis* (*Mansi T. III.* 372): das nicänische *ὁμοούσιον* bedeute nur: *ὅτι ἐκ*

χαρακτῆρες (γνωριστικαὶ ἰδιότητες), einfach (*πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις*) und ausgeführt (*ἀγεννησία, ἀπνευστία, γέννησις* u. s. w.), auch in Beziehung auf die Welt aufgefasst (Basilius: *ἀρχικόν, δημιουργικόν, τελειωτικόν*), sollten zugleich die persönliche Verschiedenheit und das Ueber- und Untergeordnete der Subsistenz (*ὕπαρξις*, nicht *οὐσία*) ausdrücken [f]).

Das Athanasianische Symbol führt seinen Namen insofern mit Recht, als es sich lediglich darauf richtet, das Gegenvernünftige, folglich Geheimnissvolle, in den Dogmen von der Trinität und von Christus darzustellen [g]).

§. 55.

Wie nun das Dogma bis in die Zeit der Reformation als Hauptlehre der christlichen Kirche stehen blieb, hielt sich auch die kirchliche Philosophie vornehmlich an das-

---

τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ — οὔτε κατά τινα χρῆσιν ἑλληνικὴν λαμβάνεται τοῖς πατράσι τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, sondern blos zur Verwerfung der Arianischen Gottlosigkeit einer Entstehung Christi *ἐξ οὐκ ὄντων*.

f) *Greg. Naz. or.* 23: *Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.* 25: *Μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ θεότητι. Jo. Damasc. de fide orth.* 1, 8: *Διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα πάντα ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸ τὸν πατέρα ἔχειν αὐτά, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως· ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἁγίαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ οὐσίᾳ, τῷ δὲ χαρακτεριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι. Ἕνα Θεὸν γινώσκομεν· ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον, καὶ τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Aug. de trin.* 7, 11: *Non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quam unus homo. — At in Deo non ita est: non enim major essentia est Pater et Filius et Spiritus S. simul quam solus Pater aut solus Filius: sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicenda sunt, aequales sunt singulis; quod animalis homo non percipit, non enim potest cogitare nisi moles et spatia.* Also: die Einheit in der Dreiheit, Vater, Sohn und Geist als *ὑποστάσεις, personae*, ihnen gemeinsam die Gottheit als *οὐσία*, durch sie vollkommen gleich, und doch verschieden jede Person durch eine Eigenthümlichkeit *ἰδιότης, character hypostaticus*, im Verhältniss zur andern. Denn diesen Widerspruch von Gottgleichheit und Abhängigkeit des Sohnes und Geistes (*συναΐδιος* und *γεννητός*) suchte das Dogma wenigstens dadurch zu mildern, dass die Abhängigkeit nicht auf das Sein und Wesen überhaupt, sondern nur auf die bestimmte Weise in Gott dazusein bezogen ward (*τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi*).

g) Allg. DG. S. 124. 231. Als litaneiartige Durchführung der anerkannten Schulformeln ist es nur durch das Herkommen und nur in der lateinischen Kirche anerkannt worden.

selbe, indem die philosophirende Vernunft noch nicht so unbedingt vor dem Glaubensgeheimnisse zurückwich [1]). Aber durch die ganze alte Zeit herrschte mit geringen Ausnahmen das Bestreben vor, das Dogma, wie es eben in der Kirche feststand, also als Lehre vom innerlichen Wesen der Gottheit, zugänglicher zu machen: nicht, es umzudeuten [2]).

1. Daher die Bücher von der Trinität zum eigentlichsten Sitze der religiösen Metaphysik wurden: hier das Abendland in gleichem Streben mit der griechischen Kirche, ja selbst über deren Anstrengungen hinausgegangen [a]). Doch blieb es fest, auch in der scholastischen Bemühung, dass die Vernunft eine Demonstration der Lehre nicht vermöge [b]).

2. Die philosophirende Auffassung des Trinitätsdogma hat nothwendigerweise immer zwischen Subordinatianismus und Sabellianismus geschwankt: das heisst, sie ist entweder der Einheit oder der Mehrheit im göttlichen Wesen zu nahe getreten [c]).

---

a) Die ganze theologische Literatur des 4. Jahrh. hat ihren Ausgangspunkt im Dogma von der Trinität. Die vornehmsten, angeblich gleich orthodoxen Schriftsteller über dieselbe: *Athanasius* über die einzelnen Personen, unächt *dialogi de trin.*, *Didymus de trin. l.* 3, *Greg. Naz. or.* 33-37, *Greg. Nyss. de trin., de fide* u. a., *Cyrill. Alex. de trin. thesauri* 35, (und neu aufgefunden, in *A. Maii Scrr. vett. nova Coll. VIII*) *capita de s. trin.*, *Theodoret. diall.* 1-4. — *Marius Victorinus de trin. c. Arium l.* 4, *Hilarius de trin. l.* 12, *Ambros. de fide ad Gratianum*, *Aug. de trin. l.* 15, *Boethius, quod trin. sit unus Deus*, und *utrum Pater et F. et Sp. S. de divinitate substantialiter praedicentur? Alcuin, de fide trin. l.* 3 und *Quaestt.* 28 *de trin.*, *Richard. de S. Victore, de trin. l.* 6.

b) Augustin wollte nur das geoffenbarte Geheimniss in seiner Vernunftgemässheit erkennen. *De trin.* 15, 1: *Quae* (*natura creatrix*) *utrum sit Trinitas, non solum credentibus divinae Scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.* Auf diesem Standpunkte steht auch die kirchliche Scholastik, besonders warnt Thomas gegen den für den Glauben gefährlichen Versuch, das erweisen zu wollen, was über die menschliche Vernunft hinausgeht. Aber (*P. I. qu.* 32. *art.* 1): *ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Alio modo inducitur ratio, — quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus. Primo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum. Secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes.* An Abälard und Lullus verwarf die Kirche gelegentlich Demonstrationen der Trinität, an Richard v. S. V. (*nota f*) erfreute man sich derselben. Vrg. Cramer, Bossuet VII. 309 ff.

c) Schleiermacher, ü. den Gegens. zwischen der Sabel. u. Athan. Vorstellung v. d. Tr. In d. theol. Zeitschr. 822. 3.

Doch 1) hat sich eben so natürlich das kirchliche Denken immer entfernter von jenem gehalten als von diesem, und 2) auch bei anscheinend Sabellianischer Ansicht sich, wenigstens in den früheren Zeiten, auch durch die Scholastik hin, dadurch im Zusammenhang mit der kirchlichen Vorstellung gehalten, dass man voraussetzte, was in menschlich geistigem Leben nur Kraft sei, müsse als real, als persönlich gedacht werden in der Gottheit [d]).

Demnach finden wir im Versuche, das Dogma der Einsicht näher zu bringen, geistige und physische Analogie'n mannigfacher Art gebraucht. Geistige sind in der griechischen Kirche vornehmlich die von Vernunft und Geist, oder Wort und Thatkraft [e]): in der lateinischen Kirche die von *memoria* (Bewusstsein), Denken (überhaupt, oder sich denken) und Liebe, nämlich innerliche Liebe, in welcher sich inneres Leben einigt, abschliesst [f]). (Hierzu seit Augustinus vornehmlich 1 Joh. 4, 16

d) Schon Tertullian hat auf den Grundsatz hingedeutet, dass, was im Menschen nur Eigenschaft oder Act ist, Substanz (real und persönlich) in Gott sei: *vdv. Prax.* 7: *Quid est, dices, Sermo* (λόγος), *nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus? — At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit.*

e) Sie liegen schon in dem gemeinsprachlichen Gebrauche von λόγος und πνεῦμα, die platonisirende Auffassung hat sie nur zu Weltmächten erhoben.

f) Ausgebildet in Augustin's Schrift *de trin.*, wobei *memoria* mit *sapientia* wechselt, *dilectio* mit *voluntas.* 9, 12: *Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est.* 10, 18: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas — eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia.* 15, 10: *Trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui.* Diess geht durch die ganze Scholastik als eine ausgemachte Sache, dass der Sohn als Logos das Denken, der Geist die Liebe Gottes sei. *Richard a S. Vict. de trin.* 3, 14 erwies es aus der Lebens- und Liebesfülle Gottes als nothwendig, sich an ein gleich unendliches Wesen mitzutheilen und die Seligkeit der Liebe in einem Dritten zu geniessen, so dass die drei Personen zwar als Macht, Weisheit und Liebe erscheinen, aber im Grunde die Liebe es ist, welche ein Verhältniss unterschiedener und doch sich gleicher und einiger Personen fordert, das sich in der Dreizahl abschliesst. 3, 13; *Caritas ut esse vera possit, personarum pluralitatem exigit, ut vero consummata sit, s. Trinitatem requirit.* Vrg. Görres Vorbericht 142 ff. zu Suso's Leben u. Schrr. Regensb. 829. Mit Melanchthon ist diese Deutung in die protestantische Kirche übergegangen. *Conf. Gallicana c.* 6 deutet den Vater als *primam causam et originem rerum omnium*, den Sohn als *ejus sapientiam et verbum aeternum*, den Geist als *ejusdem virtutem, potentiam et efficaciam.*

gebraucht.) In beiden Beziehungen wurde das göttliche Ebenbild auf die Abbildung der Trinität in dem menschlichen Geiste bezogen (*faciamus hominem*)[g]. Die materiellen Analogie'n von Tertullianus an: Quell, Bach, Strom — Wurzel, Baum, Frucht; und was sonst, eigentlich doch nur als Geistesspiel in solcher Weise vorgestellt wurde[h]. Im Nebel platonischer Formeln hält sich Synesius, indem er die göttliche Dreiheit darstellt[i].

Eine pantheistische Umdeutung erfuhr das Dogma nur durch Johannes Erigena und durch die speculative Mystik im 14. Jahrhundert. Hier wurde die Trinität auf die tiefsten schöpferischen Principien bezogen[k]. Die gewöhnliche Mystik fand in ihr, jedoch weniger deutend als anwendend (einige Sectenlehren des 13. Jahrh. ausgenommen)[l], das göttliche Leben und Wirken im Innern des Menschen dargestellt.

---

g) Aus dem Abbilde das Urbild, und der Menschengeist nur wiefern er die Gottheit denkt ist dieses Ebenbild. *Aug. de trin.* 15, 15: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est.*

h) *Tert. adv. Prax.* 8: *Radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae; et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae; et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. — Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex fructice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.* Im *Symb. Nicaenum: φῶς ἐκ φωτός.* Oft ausgeführt als Feuer, Licht, Wärme. Aber auch Sabellius hat sich dieser Analogie bedient, welche zuletzt A. Hahn für eine vermeintlich orthodoxe Auffassung weitläufig erneut hat. (Lehrb. d. christl. Glaubens. 227 f.)

i) *Hymn.* 1, 59 *sqq.* — *Dionys. Areop. de div. nomm.* 1 *sq.* stellt Sohn und Geist nur als die ersten Emanationen der *πηγαία θεότης*, des Vaters dar (*θεόφυτοι βλαστοί*), von denen die Vater- und Sohnschaft auf die folgenden übergehe.

k) Nach Erigena sind die Unterscheidungen der Trinität für die Gottheit, wie sie ist an sich selbst (*qua superat omnem existentiam*) nur Namen, da keine Relation und kein Unterschied in sie fällt, nicht einmal der des Wissens und des Seins: aber wiefern sie dem denkenden Geiste erscheint, werden Sohn und Geist zu Principien und Sinnbildern sowohl der Idealwelt und Schöpferkraft, als der Trennung (*divisio, processio*) und Wiedervereinigung (*adunatio, reditus*), in deren Wechselspiele das Weltall sich darstellt. *De div. nat.* 1, 14. 18. 65. 75. 2, 2. 20. 32. 3, 20. Vrg. Baur III. 274 ff. Ueber Ekkard: Schmid in den Studien u. Krit. 839. 3.

l) Als Lehre des David v. Dinant: *Conc. Paris. a.* 1210 (*Martene Thes. IV.* 163): *Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu S. usque ad ejusdem Filii incarnationem. Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur.* Lehre der

§. 56.

Nur über Zweierlei finden wir dabei die kirchlichen Meinungen hier und da erregt: über einzelne, neu entstandene Formeln, durch welche vornehmlich die tritheistischen Anklagen herbeigeführt worden sind [1]). Dann über Meinungen in andern Glaubensartikeln, welche für die Trinitätslehre bedenkliche Consequenzen zu enthalten schienen, wodurch zuweilen die Anklage des Tetradismus entstand [2]). Daneben stellenweise die alten Beschuldigungen von Subordinatianismus und Sabellianismus [3]).

1. Tritheismus war in den Jahrhunderten der Hauptcontrovers (4., Anfang 5. Jahrh.) eine Anschuldigung gegen die Arianer (hier dasselbe mit Subordinatianismus); auch die Orthodoxie wird gewarnt von Gregor von Nazianz, den Schein des Tritheismus zu meiden. Aber die eigentlichen Zeiten dieser Anklage sind gewesen: 1) die monophysitische, und bei den monophysitischen Tritheiten eigentlich der Sprachgebrauch mit *φύσις* und *ὑπόστασις*, von welchem die Beschuldigung ausging; nominalistische Meinungen traten bei ihnen nur hinzu; 2) die nominalistischen, denn, wie Einmal das Verhältniss von Gattung zu Individuen in diese Lehre aufgenommen war, lag es nahe, die drei Personen als drei Sachheiten (*realitates*) aufzufassen [a]). Blos Formelstreit war der, in welchem Hinkmar auftrat, über *trina deitas*. (Allg. DG. S. 221.)

Waldenser (Brüder des freien Geistes bei *Stephanus de Borbone:* (*Argentré, Coll. de novis error. I.* 87 *ss.*) *Quod anima cujusque boni hominis sit ipse Spiritus S., qui est Deus, quo peccante egreditur, et subintrat diabolus. Quod quilibet bonus homo sit Dei Filius, sicut Christus eodem modo. — Item hacc est Trinitas, quam credunt, ut sit Pater qui alium in bonum convertit, qui convertitur Filius, id per quod convertit et in quo convertitur Spiritus S.; et hoc intelligunt, quando dicunt se credere in Patrem et Filium et Spiritum S.*

a) Der Tritheismus war in der Kirche immer nur Warnung oder Anklage, nicht immer unberechtigt als Folgerung aus gegebenen Vordersätzen, aber nie gewollt noch anerkannt von denen, welche diese Vordersätze ausgesprochen hatten. An den Arianern rügte der Vorwurf ihre polytheistische Auffassung des Logos als eines Gottes (*Conc. Sirm.* 351. *can.* 19), während sie gerade die göttliche Monarchie sichern wollten. Von einer Orthodoxie, welche die Verschiedenheit der Personen stärker betonte, als die Einheit, *Greg. Naz. or.* 2: *τινὲς τῶν ἄγαν παρ᾽ ἡμῖν ὀρθοδόξων — τρεῖς ἀρχαὶ — πολυαρχία ἑλληνικη*, während er mit andern damaligen Rittern der h. Trinität rühmte, dass sie die höhere Einheit des jüdischen Monotheismus und hellenischen Polytheismus sei *orat.* 38. vrg. *Jo. Damasc.* 1, 7. Indem die Monophysiten in der Lehre vom Gottmenschen auf die alte Sprachgleichheit von *ὑπόστασις*

2. Tetradismus wurde in denselben Controversen der realistischen Partei nachgewiesen. Die frühern Beschuldigungen des Tetradismus gehen geradezu nur auf die Consequenz: so bei Origenes, indem er der Menschenseele Jesu eine übercreatürliche Würde beizulegen schien, und bei Nestorius die Lehre von zwei Gottessöhnen[b]). Wirklicher Tetradismus, das können wir uns nicht verhehlen, das ist Vielgötterei, lag in den Ueberspannungen der Marienverehrung, wenn auch nicht im Dogma, doch in Liturgie und Poesie der mittleren Zeiten.

3. Schwankend zwischen Subordinatianismus und Sabellianismus waren Abälard's Meinungen von der Trinität[c]). Die

---

und *φύσις* zurückgingen (allg. DG. S. 201), flossen ihnen auch die angenommenen Formeln zur Unterscheidung der Trinität in einander und drei göttliche *φύσεις* erschienen den Gegnern als 3 Götter. Indem der Nominalismus die Realität in die Individuen, nicht in die Gattungsbegriffe setzte, lag es nahe, diess auf die Trinität anzuwenden, nachdem die Athanasianer selbst die Vergleichung der 3 Personen im Verhältnisse zur göttlichen Substanz mit dem Verhältnisse der Individuen zur Gattung sich gestattet hatten. Ueber Philoponus: allg. DG. S. 180. Ueber Roscelinus Eb. S. 250 f. Anselmus selbst (*de fide Trin. et de Incarn. Verbi, contra blasphemias Ruzelini*) achtete für die authentische These Roscelin's: *tres personas esse tres res*, (*ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem*), so dass die Vergleichung *sicut tres angeli, aut tres animae* vielleicht nur von seinem Ankläger hinzugesetzt sei. Ueber Gilbert Porretanus: Eb. S. 255 f. — *J. C. Harenberg, de commentitia tritheismi haeresi.* (*Otia Gandershem.* 276 *sqq.*)

b) Indem der Realismus in der göttlichen Substanz eine Realität sah, ward er von Gegnern beschuldigt, diese den 3 Personen als ein viertes göttliches Wesen beizuzählen. In der Trinitätslehre Tertullian's (§. 53, *c*) lag wirklich die Consequenz, dass die eine Gottheit, aus welcher Vater, Sohn und Geist hervorgegangen, als ein höheres Wesen erschien gegenüber diesen drei Erscheinungen und Herrschern, obwohl er, von der Macht des kirchlichen Gemeinbewusstseins ergriffen, anderwärts den Vater selbst als jenes Höhere bezeichnete (*adv. Prax. c.* 9: *Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio*). Gegen Origenes war es nur ein spätes Missverständniss seiner platonisirenden Lehre von der präexistirenden, dem geliebten Logos in's irdische Leben frei nachziehenden Psyche (allg. DG. S. 207). An Nestorius (*Vinc. Lirin.* 299: *asserenti duos Christos et explosa Trinitatis fide quaternitatem introducenti*) war es nur die ihm schuldgegebene Zertheilung Christi. Ueber Damian: allg. DG. S. 204.

c) Seine neuen, auffallenden Vergleichungen, welche zur Einsicht des Mysterium verhelfen sollten, führten zu sabellianischen Eigenschaftsbegriffen, obwohl er diese durch Subordinationsbegriffe immer wieder zurücknehmend, die drei Personen festhalten wollte. Ueber den Grund der zu Soissons 1121 verurtheilten *Introductio in Theologiam Otto Frising. de gestis Frid.* 1, 47: *de S. Trinitate scribens tres personas — nimis attenuans, non bonis usus exemplis.*

Hauptklage bezog sich auf sein Wort: „Der Vater ist die volle Macht, der Sohn ist eine Macht, der Geist ist keine“ [d]), welchem man mit mehr Recht die Sinnlosigkeit vorwerfen möchte.

§. 57.

Unser Dogma in dieser unbedingten Geltung musste der vornehmste Gegenstand derjenigen Angriffe werden, welche im Wendepunkte des 15. und 16. Jahrhunderts, neben der Verfassung der Kirche, ihre Glaubenslehre auf sich zog. Der Antitrinitarismus erschien, bald schlechthin verwerfend, bald ausdeutend, bis er zum Unitarismus wurde [1]). Aber die Theosophie fasste das Dogma entschiedener in jenem umdeutenden Sinne, welcher es in das Geheimniss der Weltentstehung hineinzieht [2]). Während die rechtgläubigen Parteien an der altkirchlichen Lehre um so entschiedener festhielten, wendeten sich die Arminianer und die Theologen der englischen Kirche nach der biblischen Idee hin, ohne sie völlig zu erfassen [4]).

---

d) So lautete die Anklage des h. Bernhard. Abälard dagegen in seiner *Apologia* (*Opp.* 331): *quod mihi vel per malitiam impositum est, quod scripserim: quia Pater plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus S. nulla potentia: haec ego verba, non tam haereticа quam diabolica, abhorreo, detestor et ea eum suo auctore pariter damno. Quae si quis in meis reperiat scriptis, non solum me haereticum, verum etiam haeresiarcham profiteor.* Dennoch finden sich diese Sätze in seiner *Theologia chr.*, aber durch den Zusammenhang motivirt: 4, 11: *Pater ex Potentia dictus, sicut Filius ex Sapientia et Spiritus ex Benignitate.* 13: *Consideremus, quod ipsa Sapientia quaedam sit potentia, eum sit ipsa videlicet potentia diseernendi seu deliberandi veraciter omnia, — ipsius Potentiae Dei, quae est omnipotentia, quasi portio quaedam, quomodo et quislibet filius portio quaedam parentum quodammodo dicitur. — Benignitas ipsa, quae hoc nomine demonstratur, non est aliqua potentia sive sapientia, cum videlicet benignum esse non sit esse sapientem aut potentem.* Indem Abälard nach der platonisirenden, theologisch recipirten Auffassung es in der Idee des höchsten Gutes begründete, dass der Vater die Macht, der Sohn die Weisheit, der Geist die Liebe sei, hielt er sich zur Unterscheidung der hierdurch repräsentirten göttlichen Personen nur einseitig an den Wortbegriff, wenn er sagte: der Vater sei die absolute Macht, die Weisheit nur eine bestimmte Macht, die des Wissens, die Liebe keine, sondern ein Affect. Aber diess hielt ihn nicht ab, auch nach dem *Symbolum Athan.* anzuerkennen: (4, 11) *quod omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus S.*, und dass jede Person auch mächtig, weise und gütig, *ad identitatem essentiae*, wiefern sie nicht nach ihrem specifischen Charakter, sondern nach ihrer göttlichen Wesenheit betrachtet werde.

1. Antitrinitarismus im Zeitalter der Reformation: allg. DG. S. 332 ff. Der am meisten deutende Antitrinitarier war Servetus (*Aug. Conf.* 1 — *Samosateni neoterici — impie philosophantur*)[a]. Der Unitarismus: allg. DG. S. 434 ff. So mochte er sich lieber nennen, weil es ihm nicht um Streit gegen die Kirchenlehre zu thun war; auch war es nicht die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist, womit er sich eigentlich beschäftigte, sondern die Person Christi, als eine göttliche, ohne dass der Einen Gottheit des Vaters Etwas entzogen werden sollte[b].

2. Die Trinitätslehre der protestantischen Theosophie von

---

a) Allg. DG. S. 333. Die ersten 7 Bücher seiner Hauptschrift: *Christianismi restitutio*, enthalten nur die Ueberarbeitung der frühern Schriften: *de Trin. erroribus l.* 7 und *diall. de Trin. l.* 2. Ausführliche Auszüge bei Trechsel a. O. S. 68 ff. Vrg. Heberle, Serv. Trinitätslehre u. Christol. In d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 840. 2. Mit der stärksten Verwerfung der kirchlichen Trinitätslehre als tritheistisch und atheistisch (*veri hi sunt tritheitae et athei, qui Deum non habent nisi tripartitum et aggregativum, — nec in Thalmud nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae*) ging Servet eben so sehr von der Unerkennbarkeit Gottes an sich, als von einer sinnlich pantheistischen Weltanschauung aus (*adjectio Deitatis in rebus ipsis, seu adjectio rerum in Deo ipso nomen non mutat, Deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas; excellentiore iterum modo Deitas in homine est homo, in spiritu est spiritus, sicut adjectio hominis in Deo est Deus, et adjectio spiritus hominis in eo est Spiritus S.*). Erst in Christo ist Gott der Menschheit offenbar geworden (*quid enim potuit unquam homo de Deo imaginari, priusquam se illi visibilem praebuit?*), nicht durch eine Vereinigung mit der menschlichen Natur, sondern die menschliche Erscheinung Christi selbst ist Gott, als Logos ideal in Gott immerdar gewesen und als Sohn in der Zeit hervorgetreten (*Verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens, post prolationem est ipsa caro, — essentia corporis et animae Christi est Verbi et Spiritus Deitas, — olim Verbum, nunc Filius*). Wie der Sohn die Offenbarung, so ist der Geist die Mittheilung Gottes für die Menschheit (*quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur est Verbum, ita quatenus mundo communicatur, est Spiritus, estque manifestationi annexa communicatio*). Sohn und Geist sind daher nur Offenbarungsformen der allerfüllenden Gottheit (*Pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt, — sunt enim Filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae Patris, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis Deitatis species; et hoc est, quod distinctae personae dicuntur, i. e. multiformes Deitatis aspectus, diversae facies et species*).

b) Der alleinige wahre Gott der, den das N. T. den Vater nennt, Christus der vergöttlichte Mensch, der h. Geist von einigen als göttliche Kraft, von andern als Engelgeist gedacht. Im schärfsten Gegensatze wider die orthodoxe Lehre: *Jo. Crell, de uno Deo Patre l. II. Irenop. post a.* 1656. (*Bibl. Tr. Pol. V.*)

(Paracelsus) Val. Weigel an ist ganz dieselbe, welche der grösste Theil der jüngsten speculativen Schule unter uns aufgestellt hat, nur materialistischer gefasst. Es sind drei materielle Principien der Welt. Nur dem Scheine nach nehmen diese Theosophen eine göttliche Trinität an sich, oder über der Welt an. J. Böhme ist voll von Anbequemungen, absichtlichen oder unwillkürlichen [c]).

3. Unter den Orthodoxen wurden nur Nebenfragen streitig. Eine solche war die zwischen den Lutherischen und Calvinischen, dann durch G. Calixt erregt: über die Spuren der Trinitätslehre im A. T. [d]). Diese Frage neuerlich ganz im andern Sinne besprochen.

---

c) Weigel spricht es nur in allgemeinen Formeln aus, wie der ihm selbst entnommene, und Gott gelassene Mensch als Mikrokosmus und Gottessohn sich mit Gott wechselseitig zusammenschliesst, so im: Erkenne dich selbst. Neuenst. 618. S. 11: „Einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, dass er diese grosse Welt fassen kann in einer Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschliessen. 13 ff: Der Mensch ist ein Sohn von zweien Aeltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Der Mensch ist ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen mit seinem Gleichniss und Bildniss, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott und ist Gott gleich. — Er ist aber alle Geschöpfe. 56: O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen, und meine Erkenntniss ist deine Erkenntniss. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich, und davon bin ich selig." Indem J. Böhme (allg. DG. S. 337 ff.) das Gesetz, nach welchem alles Leben sich aus dem Zusammentreffen von Gegensätzen vermittelt, auch in die Gottheit versetzte, erschien ihm das erste herbe finstre grimmige Princip als Vater, aus dem als dem Willen des Ungrundes in der Lust zur Selbstoffenbarung das milde lichte Princip als sein Herz und Sohn von Ewigkeit geworden ist. Minder bestimmt ist das dritte Princip der Offenbarung und Zerbrechlichkeit (Endlichkeit), der h. Geist, „wie es die Alten gegeben haben." Die Weltgeschichte ein ewiges Sichselbstgebähren Gottes in Gegensatz und Vermittelung dieser Principien. (Besonders im *Mysterium magnum* 7, 6 *sqq.*) Es mag sich so verhalten, wie Baur (L. v. d. Dreieinigk. III. 274 ff.) es erläutert, dass der Fall Lucifers und seine Welt nur der Mythus des abstract gedachten Fürsichseins des ersten Princips als des Bösen im Menschen sei: aber in so phantastischer und im Kirchenglauben verwachsener Speculation ist eine bewusste Unterscheidung von Mythus und Gedanke, von Sinnbild und Sinn nicht vorauszusetzen. Angelus Silesius: allg. DG. S. 409 f.

d) Zum biblischen Beweise genügte die Taufformel nicht mehr. Auf die Fälschung 1 Joh. 5, 7 f. hat zuerst Mogilas (*Conf. orthod. P. I. qu.* 9) das ganze Gewicht des Beweises gelegt. Bei der Zweiden-

4. Der Arminianismus neigte sich mehr dem Sabellianismus zu, diesen als eigentliche Schriftlehre von Vater, Sohn und Geist erkennend [e]: die anglicanischen Theologen mehr dem Subordinatianismus [f]. Dieses ist auch die vielbesprochene Lehre der Genfer, Socinianischer Theologen, wie man sie genannt hat (Hauptstelle 1 Kor. 8, 6) [g].

§. 58.

Nachdem aber früher die deistische, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die rationalistische Polemik das Dogma bald biblisch, bald mit populärer Reflexion vielfach bestritten hatte [1], begannen mit Kant die philosophischen Deutungen. Diese, die populären und die speculativen, haben mit einander das gemein, dass sie beide vom Schriftgrunde des Dogma abführen: aber die speculativen haben zum grössern Theile demsel-

---

tigkeit des N. T., legte die protestantische Orthodoxie besonderes Gewicht auf das Hervortreten der drei göttlichen Personen im A. T. Daher die Socinianer vorzugsweise diese schwache Stelle angriffen, während jene einzelnen kirchlichen Theologen sie preisgaben aus biblischer Gewissenhaftigkeit und weil die Lehre ihnen zu erhaben, zu eigenthümlich christlich erschien, um schon im alten Bunde geoffenbart zu sein. Vrg. *L. Hutter, Calvinus judaizans h. e. judaicae scholae et corruptelae, quibus Calv. illustrissima S. S. loca de trin. corrumpere non exhorruit. Vit.* 604. *J. Hülsemann, dialysis apolog. problematis Calixtini de trin. Lps.* 650. 4.

e) Er verbarg seinen Widerspruch meist im Gegensatze wider die Anwendung unbiblischer, der Frömmigkeit nicht förderlicher Schulformeln. So *Curcellaeus, Inst. rel. chr.* 2, 19. 5, 6. u. *de verbis triuitas, persona etc.* in *Opp. th. Amst.* 675. Eigenthümlich: *Liberii a S. Amore* (*J. Clerici*) *Epp. theol. Irenop.* 679. (*Unus Deus, tres cogitandi modi in Deo.*) Hugo Grotius erneuete für Vater, Sohn und Geist die alte Deutung: dass Gott da sei, wisse und wolle.

f) *S. Clarke, the Scripture doctrine of the trinity. Lond.* (712) 729. (Nach der 3. Aufl. übers. v. Semler. Frankf. u. L. 774.) Er hat das Absolute allein in den Vater setzend zwischen dem vornicänischen Subordinatianismus und dem Arianismus, als nach der Schrift unbestimmbar, nicht entschieden; von den Gegnern subtiler Arianismus genannt. Dagegen *Paul Maty* (*lettre d'un théologien — sur le mystère de la trinité.* 729.), im Gegensatze der Kirchenlehre, Sohn und Geist als vorweltlich von Gott hervorgebrachte und mit ihm vereinte Subjecte betrachtet, in denen daher eine unendlich göttliche und endliche Natur zugleich ist, durch die sie vom Vater verschieden sind. *Mosheim, Hist. crit. novae explicationis dogmatis de tribus in Deo personis, quam P. M. excogitavit. Helmst.* 735. (*Diss. H. E. II.* 399 *ss.*)

g) *Jac. Vernet, theses bibl. de Christi Deitate. Gen.* 777. (*Hegelmaier, Verneti hypothesin examinat. Tub.* 782.) *J. J. Chenevière, essai théol. sur la trinité. Gen.* 831.

ben auch seinen Charakter, als das innere Wesen der Gottheit offenbarend, genommen [2]). Die mystischen Deutungen haben sich bis in unsere Zeit hinein fortgesetzt. Gegen alle hat die biblische Auffassung ihr volles Recht: denn es wird ja nur die ursprüngliche Idee der Lehre gesucht. Aber diese Idee hat auch ihren hohen, reichen Sinn, und wir bedürfen keines andern neben ihm [3]).

1. Die deistisch-rationalistische Bestreitung des Dogma von der Trinität setzte oft seine biblische Begründung voraus, während die supernaturalistische Vertheidigung meist für diese allein gemeint war [a]).

---

a) Der Kampf für die Autonomie der Vernunft gegen ein verdorbenes oder ursprünglich befangenes Christenthum hat meist nur im allgemeinen die Trinitätslehre mitbekämpft (insbesondre wider dieses Dogma von Seiten des Deismus: *W. Whiston, primitive christianity reviv'd. Lond.* 711. *W. Chubb, the true Gospel of J. C. asserted. Lond.* 738.): drei Personen als in einer Wesenheit begriffen, die doch nicht eine Gattungseinheit, noch überhaupt eine höhere Einheit sei; jeder Theil gleich dem Ganzen und das Ganze jedem Theile; drei göttliche, also absolute Personen, von denen zwei doch grade in dem, wodurch sie besondere Personen, nicht durch sich selbst sind, also nicht absolut; das wodurch jede von der andern verschieden (*character hypostaticus*), entweder etwas Zufälliges und Unvollkommenes, oder zur Idee des Absoluten Gehöriges, im erstern Falle etwas Unvollkommenes in jeder Person, im andern der Mangel einer Vollkommenheit; dazu die Keime der Trinität im N. T. erklärt aus dem Zusammentreffen jüdischer Theologumena mit der excentrischen Begeisterung der apostolischen Kirche, die Entwickelung jener Keime durch fremdartige Einflüsse (*Souverain*, oben S. 117), jedenfalls auf höchst menschliche Weise (was L. Lange, ü. die Unitarier, — allg. DG. S. 101 — von dem hierarchischen Verfahren der vornicänischen Zeit erzählt, ist nur ein Reflex der durch Semler und Henke geltendgemachten Ansicht über die Mittel, durch welche der Athanasianismus gesiegt habe). Schon für Semler war das Trinitätsdogma nur eine Historie und gelehrte Antiquität (Versuch einer freiern theol. Lehrart. Hal. 777. S. 298. 300 ff. 411). Aber auch der Supernaturalismus, wo er die Wahrheit der Kirchenlehre noch voraussetzte, stand doch wesentlich auf dem arminianischen Standpunkte, indem er auf ihre Erklärung oder auf ihre religiöse Nothwendigkeit verzichtete (Michaelis, Dogmatik. A. 2. S. 158. Töllner, ist die Lehre v. d. Dreieinigk. e. Grundlehre des chr. Glaubens? In s. verm. Aufsätzen. 769. II. 1). Auch da, wo er sie zu vertheidigen schien, fasste er sie entweder sabellianisch (*b*), oder gab doch ihre Formeln auf (Storr), oder nahm sich das Herz, ein verleugnetes Moment, das immer in der Kirchenlehre lag, die den Sohn und Geist als solche vom Vater ableitete, also nicht absolut dachte, offen zu bekennen, ihre Subordination (Steudel), wodurch innerhalb einer monotheistischen Religion Sohn und Geist aufhören Gott zu sein. Wenigstens derselben Tübinger Schule gehört die Vertheidigung der Trinität an (*J. F. Flatt, Comm. in qua*

2. Die populär-philosophische Deutung des Dogma ist die von drei oder zwei Offenbarungen, Darstellungen der Gottheit: sie kehren alle zum Sabellianismus zurück, für welchen sie auch nicht, wie die früheren Zeiten, Milderungen oder Auswege suchten[b]).

---

symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gott. 788.), in welcher die kirchliche Formel nur auf eine Formel der Buchstabenrechnung gebracht wird: *subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.* Nur die Bedeutung einer Curiosität haben einige Vergleichungen der Kirchenlehre mit politischen und ökonomischen Verhältnissen, wie Adam Müller's „theologische Grundlage" der Staatsökonomie und der Dreifelderwirthschaft.

b) J. A. Urlsperger (Versuch in freundschaftl. Brr. e. genauere Bestimmung des Geheimn. Gottes u. des Vaters u. Christi. Frkf. 769-74. 4 St. u. Kurzgefasstes System s. Vortrags v. Gottes Dreieinigk. Augsb. 777.) unterschied noch Offenbarungs- und Wesenstrinität (nach der altkirchlichen Unterscheidung des τρόπος ἀποκαλύψεως und ὑπάρξεως), jene nur ein Mittel zur Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung (der Sohn, in welchem Unendliches und Endliches zugleich, als Mittelwesen zwischen der unendlichen Gottheit und der endlichen Welt), nur in ihr ist die erste Person dominirend (*fons et principium Deitatis*), und diese ganze Oekonomie wird einst aufgehoben werden: aber Gott würde sich nicht als dreieinig offenbart haben, wenn er es nicht wäre, so dass auf eine Wesens-Trinität zu schliessen ist, deren drei Subjecte nur als unendliche, zu einem Geiste verbundene Gotteskräfte (Macht, Liebe und Weisheit) gedacht werden können. G. Schlegel (erneuerte Erwägung d. Lehre v. d. Dreieinigk. Riga 791 f. II. u. Vereinfachte Darst. Berl. u. Strals. 795.) unterschied blos drei göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Welt: als Schöpfung und Erhaltung, als Erkenntniss-Mittheilung durch Jesus und als Heiligung, in orientalischer Auffassung als Personen dargestellt. C. J. Besenbeck: (ü. d. Dreieinig. Bamb. 814.) Gott mit Jesus von Ewigkeit her unergründlich vereinigt, der h. Geist gottverliehene richtige Erkenntniss der göttlichen Anstalt und himmlischer Sinn. Aber auch die supernaturalistischen Vertheidiger der Kirchenlehre wie G. F. Seiler (ü. d. Gotth. Christi, für Gläubige und Zweifler. L. 775.), J. E. Silberschlag (d. Lehre d. h. Schrift v. d. Dreieinigk. Brl. 783-94. 4 St.) u. a. wussten sie nur durch ein Ineinanderfliessen von göttlichen Personen und Urkräften denkbar zu machen. A. Hahn (Lehrb. d. chr. Glaubens. S. 211 f.) findet in der Kirchenlehre Tritheismus, während er doch drei Personen als den durch die h. Schrift gegebenen tiefern Blick in Gottes Wesen und Entfaltungen festhält, aber durch das sabellianische Gleichniss vom Glanze der erleuchtenden und erwärmenden Kraft des Feuers erläutert. Steudel (Glaubensl. d. ev. prot. Kirche. S. 431 ff.) verzichtet auf die Kirchenlehre, welche drei Personen in die Eine Persönlichkeit Gottes setze, zu Gunsten der Schriftlehre, welche drei Offenbarungsseiten Gottes bezeuge, (da durch blosse Offenbarungsweisen das vorweltliche Selbstbewusstsein Christi nicht erklärt werde,) nehmlich Verwirklichung der Idee Gottes: 1) als Grund alles Seins, 2) als innigste Verwandtschaft Gottes mit dem Seienden, 3) als Mittheilbarkeit Gottes an das Seiende. Dage-

3. Die speculativen Deutungen sind von zwiefacher Art, jenachdem die Idee der Gottheit aufgefasst wurde, entweder als persönliches Wesen an sich, oder als persönlich werdendes, zur Persönlichkeit entwickeltes. Die Augustinische, von Leibnitz und Lessing neu aufgestellt: Gott an sich, sein Gedanke, er in Liebe zu sich zurückgehend[c]). Dann die, welche

---

gen Schleiermacher (die bekannte Abhandl. s. §. 55, *c.* u. Der chr. Glaube. II. Schluss) mit Verleugnung seiner tiefen philosophischen Grundlage, die Gottheit als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle entsprechende absolute Ursachlichkeit betrachtete, welche als Vater ewig in der Schöpfung, als Sohn in Christo, als Geist in der Gemeinde ist, so dass die sabellianische Vorstellung begünstigt, und die Kirchenlehre, als zwischen Subordinatianismus und Tritheismus schwankend, künftiger Umbildung fähig und bedürftig dargethan wurde.

c) Leibnitz (z. B. *Miscell. IV. remarque sur le livre d'un Antitrinitaire*) hat nicht aus dem Grundcharakter seiner Philosophie heraus die Urmonas sich in drei Hauptmonaden individualisiren lassen, sondern blos jene alte Lehre vom *intellectus* und *voluntas* in der Gottheit (nach Analogie der Reflexion und Einwirkung des Geistes auf sich selbst) benutzt, um das kirchliche Dogma, als nur über die Vernunft, gegen die Socinianer zu vertheidigen. Aus der Wolfischen Schule hat besonders Reusch (*Introd. in Theol. revel. den. ed. Jen.* 760. §. 406 *sqq.*) das Princip der Theodice mit der Annahme eines dreifachen Gedanken- und Willens-Actes verbunden, welche als im unendlichen Geiste substantiell und simultan den Personen der Trinität gleichgesetzt werden. Lessing (das Christenth. d. Vernunft. XI. S. 604. Erzieh. d. Menschengeschl. §. 73) hat diese Rationalisirung der Trinität nur als tiefsinniges Geistesspiel aufgestellt: Gott konnte von Ewigkeit her nur das Vollkommenste denken, nehmlich sich selbst; Vorstellen, Wollen und Schaffen ist eins bei Gott; sonach hat Gott von Ewigkeit her ein Wesen geschaffen, das ihm gleich und doch nur sein Gedanke ist; die Schrift nennt es den Sohn Gottes, richtiger den Sohn Gott, wie die vollkommene Harmonie zwischen beiden den h. Geist. Kant (Rel. innerhalb. 794. S. 211 ff.) hat blos sich accommodirend zur Kirchenlehre einerseits die Lehre von den drei Staatsgewalten auf Gott angewendet, so dass die praktische Vernunft ihn als heiligen Gesetzgeber, gütigen Regenten und gerechten Richter verehre, andererseits im sittlichen Ideale des Menschen, welches die Liebe des Gesetzes ist, die Auffassung Gottes als der Liebe gerechtfertigt, und darin als *formula solennis* der Kirche seine Verehrung als Vater, wiefern er der Liebende ist, als Sohn, wiefern er sich in dem von ihm gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, als h. Geist, wiefern seine auf Weisheit gegründete Liebe nur das seinem heiligen Gesetze Adäquate mit Wohlgefallen umfasst. Nach De Wette (Rel. u. Theol. 210. Bibl. Dogm. §. 238. 267. Kirchl. Dogm. §. 41 *a.* 44) stellt sich der menschlich beschränkten Denkform die Gottheit dreifach dar: als das höchste Wesen in seiner Selbständigkeit, als der durch Schöpfung und Regierung sich in der Welt offenbarende Gott und als der in der Natur wirkende Gottes-Geist. Ihre eigenthümlich christliche Bestimmtheit erhält diese dreifache Ansicht dadurch, dass Gott dem religiösen

die Persönlichkeit Gottes mittels dieses Dogma zu erklären suchte: Gott und sein Abbild, die weltschaffende Gottheit, und das in ihn Zurückführende[d]). Dagegen die pantheistischen, altorientalisch oder theosophisch: Gott und sein Leben, setzend, zurücknehmend (Schelling), oder: Gottheit an sich, und die Durchbildung des Göttlichen durch die Natur hin zum Geiste (Hegel)[e]).

Gefühl vorzugsweise in Christo geoffenbart erscheint als der Sohn, in der Kirche als der Geist; worin aller nothwendige Gehalt eines lebendigen Gottesglaubens, bei dem wahren Monotheismus das Richtige und Gesunde des Polytheismus und Pantheismus liege.

d) §. 40, *c*. Ueber Weisse's vermeintliche Orthodoxie vrgl. Strauss, Glaubensl. I. 495 ff. Die weitere Entwickelung dieser Ansicht zu Ende der folgenden Note.

e) Das Resultat beider Systeme ist ein durch die Welt hindurchlaufender göttlicher Selbstvermittelungsprocess, welcher der Trinität gleichgesetzt wird. In der epochemachenden Gestalt des Schelling'schen Systems war der Sohn Gottes das Endliche selbst, die Welt in den beiden Sphären der Natur und des individuellen Geistes, deren Zurücknahme in das göttliche Selbstbewusstsein als h. Geist angesehn wird. Nach Hegel ist Gott als lebendiger Geist diess, sich von sich zu unterscheiden, und in dem hierdurch gesetzten Andern (der Welt) sich selbst zu wissen. Wiefern also Gott wesentlich Denken ist, sind alle Bestimmungen, durch welche das Denken ist, Momente des dreieinigen Gottes. In beiden Systemen geschieht die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her, der historische Christus ist ein mehr oder minder hervorgehobener Entwickelungspunkt des für die Menschheit aufgehenden Bewusstseins ihres Einseins mit Gott. So Schelling, Methode des akad. Stud. 184: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit; welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." Hegel, Gesch. der Phil. III. 8 f: „Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, dass es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. — In der christlichen Religion ist diess zuerst so vorgestellt worden, dass das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hierzu tritt dann späterhin das Moment hinzu, dass diess Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zu-

4. Die mystischen Deutungen fassen die Trinität als Darstellung des göttlichen Lebens in uns auf: Gottheit, Kraft,

---

rückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, wann das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines.“ Phil. d. Rel. II. 261: „Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. — Das Dritte ist diess Bewusstsein (der Identität des Göttlichen und Menschlichen), Gott als Geist, und dieser Geist ist die Gemeinde.“ Wie dieses als der wahre Begriff der Trinitäts-Vorstellung ausgesprochen wurde, so ist es auch von Theologen dieser Schule, wie von Daub und Marheincke, erst nach der Schelling'schen, dann nach der Hegel'schen Fassung, ausgeführt worden. Aber nach der Wendung des Posthumus der Hegelschen Schule konnte von dieser Orthodoxie nicht weiter die Rede sein; Strauss, in der Glaubenslehre hat sie mit Lust verleugnet, Baur, in der Geschichte der Dreieinigkeit, nicht mehr behauptet. Als das Antichristenthum, so eines erst werdenden Gottes, der in der Natur als Natur und nur im Menschengeiste als Person ist, wie eines Christus, der blos ein verschwindender Punkt des Bewusstwerdens eines immer Seienden ist, zur allgemeinen Anerkennung gelangte: entstand durch die Lossagung vom Pantheismus und durch die kirchliche Gesinnung unter solchen, die orthodox zu sein wünschten, der Versuch, durch Uebertragung jenes dialektischen Processes auf einen nicht erst der Welt zu seinem Bewusstwerden bedürftigen Gott eine immanente Wesenstrinität als nothwendig zu begreifen. So (nächst Weisse) Billroth: (Vorles. ü. Rel. Phil. 837. §. 77 ff.) „Selbstbewusstsein, Freiheit ist wesentlich Process, Vermittlung verschiedener Momente zu einer concreten Einheit, in welcher diese Momente aufgehoben sind. Werden, Bewegung ist die Voraussetzung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus fehlt also nicht darin, dass er die Selbstvermittelung durch unterschiedene Momente hindurch für das Leben und Selbstbewusstsein Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, dass er als das eine Moment dieser Selbstvermittelung die äusserliche Natur und den endlichen Geist nimt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dieses in sich schliesst, dass er sich in sich, ohne ausser sich zu gerathen, vermittelt, d. h. dass er sein Leben, Selbstbewusstsein und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich, sondern auch in sich habe. — Bei der Schwierigkeit (dieser Idee in logisch-metaphysischer Hinsicht) kommt das christliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hülfe. Diess Dogma weist nehmlich auf den Unterschied zwischen dem Begriffe der Endlichkeit, Schranke überhaupt, und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen Welt hin. — Dass in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche sein soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden muss, ist gewiss, und diess lehrt auch das Dogma von dem Dreieinigen, denn in seinem einigen Wesen ist doch der Unterschied der drei Personen: der Sohn ist nicht der Vater etc. Aber dieser Unterschied, diese Schranke ist eben so sehr verschwindend, unendlich aufgehoben: Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott. Gott würde also allerdings kein Bewusstsein haben, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterschiede, aber diesen Unter-

Liebe[f]). Swedenborg findet die Trinität in Christus: Gott, Mensch, Geist; er erinnert an Praxeas[g]). Sonderbar schliessen

---

schied eben so perennirend wieder aufhöbe. Das Setzen dieses Unterschiedes ist die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne und die durch diesen Ausgang vermittelte Einheit beider (daher der Geist auch als Liebe)." Ebenso hat K. P. Fischer (die Idee der Gotth. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen. 839. S. 74) in der Gottheit das Urwesen, den Urwillen und den Urgeist unterschieden, als die Subjecte des göttlichen Seins, sich Liebens und sich Wissens, so dass das subjective sich Innewerden oder die intellectuelle Liebe zu sich selbst die Vermittelung sei, wodurch sich das Absolute zum an und für sich scienden, d. h. sich selbst erkennenden Wesen oder zum Geiste bestimmt. Auch von Schleiermacher ausgegangene Dogmatiker sind hierauf eingegangen, um der (sabellianischen) Offenbarungstrinität eine Wesenstrinität überzuordnen. So behauptet Twesten (Dogmat. II. 1. S. 187 ff.) eine innere Unterscheidung Gottes, als im christlichen Bewusstsein gefordert, wiefern dasselbe unser natürliches Dasein auf ganz andre Weise von Gott herleite, als unsre Erlösung und Heiligung, welche Unterscheidung einer dreifachen Ursächlichkeit in Gott auf speculativem Wege ergänzt werde, theils (*κατὰ τὸν ἀποκαλύψεως τρόπον*) wiefern die Voraussetzung aller Offenbarung in der Welt der die Welt umfassende Gedanke Gottes sei, sein Logos, der ewig in Gott und nicht verschieden von ihm, als Offenbarungsprincip von Gott ausgehn musste, (denn in der Selbstgenugsamkeit des in sich beschlossenen Urwesens wäre ein Grund zu einem Dasein ausser ihm nicht denkbar), und da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, Gott nur durch Gott, erfordere der in der Welt offenbarte Logos, um erkannt zu werden, das trinitarische Pneuma im Menschen, wie aber Gott sich offenbare, so sei er; theils (*κατὰ τὸν τρόπον ὑπάρξεως*) wiefern das göttliche Selbstbewusstsein sich ebenso vermittle, wie sein Abbild das menschliche, indem wir in uns ein dreifaches Ich unterscheiden, „jenes im Grunde verborgene, welches aus demselben hervortretend sich selbst als Object setzt: dieses objective, in welchem wir uns selbst gegenständlich werden: und das subjective, welches das zweite als mit sich identisch anschaut, während diese drei doch Ein und dasselbe Ich sind, nur in verschiedener Weise auf sich selbst bezogen." Auf ähnliche Weise zeigt C. I. Nitzsch (System d. chr. Lehre. 5. A. 844. S. 176 ff.), wie wir in unserm geistlichen Sein und Werden uns von einer dreifachen göttlichen Urhebung, dem Vater, Sohn und Geiste, abhängig fühlen, welche christliche Erfahrung in das Denken herübergenommene Selbstbeziehungen und Selbstvermittelungen des einigen Gottes erkennen lehre, von denen jedoch nur diejenigen auf der Spur der biblischen Theogonie blieben, welche vom Unterschiede des in sich verborgenen und des sich äussernden, also auch erinnernden Gottes ausgehn (Metaphysik des Weltbegriffs), oder vom Begriffe der Selberkenntniss und Selbstliebe Gottes (Metaphysik des selbstbewussten Wesens), als (nach späterer Correction) sich ergänzende speculative Begründungen der Wesenstrinität, die Schutzwehr gegen allen Pantheismus, denn nur der sich selbstbewegende Gottesbegriff erspare der Idee die Schmach, das Naturleben an sich ziehen und erborgen zu müssen. Dagegen Lücke, Fragen und Bedenken ü.

sich manche neue, gegenkirchliche Secten an die Trinitätslehre anbequemend an, wie im alten Sinne eine Nothwendigkeit in ihr anerkennend: der St. Simonismus: Geist, Kraft, Liebe. — Nachdem sich so viel Geist in das Dogma gelegt, und nachdem es soviel Urchristliches und Philosophisches entwickelt hat, ist die Zeit gekommen, dasselbe zu seiner Idee zurückzuführen, dass es die heilige Formel sei zum Ausdrucke für das Reich Gottes.

B. Die specielle Geschichte der Trinitätslehre.

§. 59.

Die Lehre von Gott Vater (nicht als Menschenvater, wie im N. T. insgemein, sondern als Vater des Sohnes) ist in der Kirche immer so gehalten worden, dass, neben der bestimmten persönlichen Bezeichnung, ein gewisser Vorzug vor den andern Personen selbst in Formeln ausgesprochen wurde [1]; und schwankend blieb in der Kirchenlehre die Theilnahme des Vaters an den eigenthümlichen Werken der andern [2].

1. Zu den Prädicaten, welche der Vater in der Kirchensprache im voraus vor Sohn und Geist hat, gehörte im gewöhn-

---

die immanente Wesenstrinität, oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes. In d. Stud. u. Krit. 840. 1. Hierauf Antworten von Nitzsch und Weisse, ebend. 841. 2. J. Müller (chr. Lehre v. d. Sünde. II. 180 f.) findet das Problem, wie Gott ein seiner Liebe ebenbürtiges Object habe, ohne von ihm abhängig zu sein, nur durch die Idee der Dreieinigkeit gelöst: „ihre innerste Bedeutung, dass Gott den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat, unabhängig von aller Beziehung auf die Welt. Dazu gehört eben so sehr die Einheit des Wesens wie der Unterschied der Personen. Denn ohne den persönlichen Unterschied, ohne ein Ich und Du giebt es überhaupt keine Liebe. Ohne die Einheit des Wesens aber würde aus der Einheit Gottes ein nothwendiges Verhältniss zu einem von Gott verschiedenen Wesen folgen.“ Vrg. K. Hase, des alten Pfarrers Testament. Tüb. 824. Nr. 18. Sartorius, die Lehre v. d. heiligen Liebe. 840. I.

f) Am bestimmtesten durchgeführt, obwohl das Verhältniss des göttlichen Samens im Menschen auch bei Barclay (*Theol. vere christ. Apologia*) unbestimmt bleibt, im Quakerthum (allg. DG. S. 389).

g) Er hat (besonders *Vera christ. religio. Amst.* 771. *c.* 3 *de div. Trin.*) mit der bittersten Polemik gegen das kirchliche Dogma als eine mit aller Vernunft und Gotteserkenntniss unvereinbare Satanslehre die Trinität in die Eine Person Christi verlegt: das Göttliche in ihm der Vater, der alte Jehovah, das göttlich Menschliche in ihm, als der Idee nach schon ursprünglich an Gott, der Sohn, das von ihm ausgehende Göttliche der h. Geist; das Abbild (eigentlich Urbild) hiervon: Seele, Leib und die von ihnen ausgehende Wirksamkeit des Menschen (allg. DG. S. 440).

lichen Ausdrucke selbst der Gottesname überhaupt, wenn er schlechthin gebraucht wird; wiewohl die kirchliche Formel bestand, dieser Name werde sowohl *οὐσιωδῶς* als *ὑποστατικῶς* gebraucht[a]). Entschiedener die Prädicate: *ἀγέννητος*[b]), auch *ἄπνευστος, ἄναρχος, ἀναίτιος*. Ausdrücklich auch *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*[c]). Die Ausbeugungen der Dogmatiker, durch welche diesen Prädicaten doch der Sinn eines wirklichen Vorzugs genommen werden sollte, sind bekannt[d]).

Was in dem lateinischen Kirchengebrauch von Altersher feststand, dass die öffentlichen Gebete an den Vater gerichtet werden sollten, gehört nicht hierher. Denn Christus als Gott soll nach der allgemeinen Kirchenmeinung um so entschiedener angebetet werden, da dieses ja selbst dem Menschen Jesus zugetheilt wird. Es ist jenes vielmehr ein Nachklang der alten Heiligung des Vaternamens der Gottheit, derjenigen, in welcher er als der eigentlich christliche Gebetsname gegolten hatte[e]).

---

a) Genau genommen hat nur der Sabellianismus (allg. DG. S. 102), unter den kirchlichen Subordinatianern Tertullian (oben S. 121), platonisirend Synesius, die Monas als Gott im absoluten Sinne vom Vaternamen getrennt und der Trias von Vater, Sohn und Geist übergeordnet. Dagegen es nur der stärkste Ausdruck des herrschenden vornicänischen Subordinatianismus war, dass Origenes den Vater allein als *ὁ θεὸς — αὐτόθεος* bezeichnet. Vrg. §. 63, *n.*

b) Justin (*Apol. II. c.* 6) bezieht diess Prädicat auf den Vater als verschieden vom Sohn-Logos, doch in der Bedeutung von Gott überhaupt (*τῷ πάντων πατρὶ — ἀγεννήτῳ ὄντι*), und diess war der ursprüngliche Sprachgebrauch. Aber indem die Kirchenlehre sich zum vollen Gottsein des Sohnes entwickelte, unterschied man *ἀγέννητος* (von *γεννάω*) als besonderes Prädicat des Vaters, der Ungezeugte im Gegensatze des Sohnes, und *ἀγένητος* (von *γίνομαι*) der Nichtgewordene, als allgemeines göttliches Prädicat für alle Personen der Trinität. Hierdurch ist der Mangel nur verdeckt, der durch das kirchliche Dogma auf allen seinen Bildungsstufen geht, dass nur dem Vater das Absolutsein d. h. das wahrhafte Gottsein zugeschrieben wird, während die beiden andern Personen nur dadurch vom Vater verschieden, also überhaupt als Personen sind, dass sie durch ihn bedingt, von Ewigkeit entstanden, also nicht absolut, nicht Gott sind.

c) So werden *Constitt. apostt.* 6, 26 unter den auf immer verlornen Häretikern solche angeführt, welche Jesum ansehn als *τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν, — αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα δοξάζοντες* (Sabellianer). Daher galt der alten Kirche *Rom.* 9, 5 als Doxologie des Vaters, nicht Christi.

d) Schon im *Symb. Athanasianum*, dessen dialektische Bewegung ja darin besteht, Vordersätze aufzustellen und die natürlichen Consequenzen derselben zu verneinen, folgt nach der Bestimmung des Sohnes als *genitus*, des Geistes als *procedens* die Versicherung: *et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.*

e) *Conc. Carthag. III.* (*Mansi III.* 884) *can.* 23: *Ut nemo in*

2. Der Patripassianismus gehört weit mehr, freilich nur als Vorstellungsart Einzelner, in die orthodoxe Kirche, als in den Sabellianismus. (Allg. DG. S. 102 f.) Sofern er überhaupt Theilnahme des Göttlichen in Christus an den menschlichen Zuständen annimt (die theopaschitische Meinung, nie scharf zu trennen vom Patripassianismus), ging er aus übertreibenden Aeusserungen der Verehrung des Menschen Jesus hervor: sofern sich darin bestimmter die Theilnahme des Vaters an den Zuständen Jesu aussprach, lag ihm jene Unbestimmtheit zum Grunde, welche kirchlich immer statthatte in Hinsicht auf den Antheil des Vaters an den Persönlichkeiten des Sohnes und Geistes [f]). Denn dasselbe zeigt sich in den kirchlichen Vorstellungen von den Werken des Geistes, welche (und hier ganz wie in den apostolischen Schriften) bald geschieden von denen des Vaters, bald wie beiden gemeinsam ausgesprochen werden.

---

precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Als *regula collectarum* im 8. Jahrh. (*Semler, sell. capp. II.* 147): *nullus in precibus nisi ad Patrem dirigat orationem.* Die Sitte geht zurück auf das Gebet des Herrn (*πάτερ ἡμῶν*, nur in so fern fand die alte Kirche ein Geheimniss darin, als das Vaterunser zur Mysterienfeier gehörte,) und liegt in ihr wohl dieselbe urchristliche Ansicht, nach welcher Chrysostomus (*Hom. 14 ad Rom.*) den Unterschied alt- und neutestamentlicher Zeit dahin bestimmt, dass die Juden den Vaternamen Gottes zwar gehabt, aber nie im Gebete gebraucht hätten. (Dem Heidenthum freilich war die Vorstellung vom Vater Zeus, vom *Jupiter*, *Diespiter*, *Marspiter*, *Liber Pater* hergebracht.) Zur Anbetung Jesu bildet bei den älteren Apologeten das Complementum *πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν* (*Athenag. Legat. c.* 10) und *ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατός* (*Justin. Apol. I. c.* 6) als neben Vater, Sohn und Geist Gegenstand religiöser Verehrung, in der spätern Kirche die Heiligenanrufung. Vrg. über Origenes: §. 63, *n.*

f) Eine gewisse, lehnweise Theopathie gehörte seit Justinian (*unus e Trinitate passus est*, allg. DG. S. 204) und durch das, was man nachmals *communicatio idiomatum* nannte, zur kirchlichen Denkart, war aber von ihrer Species und Steigerung im Patripassianismus, der immer mehr Anschuldigung, von Gegnern gezogene Consequenz, als eigne durchgeführte Ueberzeugung gewesen ist, im kirchlichen Bewusstsein gerade so weit verschieden, als in der Trinitätslehre der göttliche Sohn vom Vater unterschieden wurde, daher in der ältern Kirche und überall, wo die Trinitätssubjecte in einanderflossen, patripassianische Ausdrücke möglich waren, z. B. *Iren.* 5, 18: (nach *Jo.* 14, 10) *quomodo Patrem et Filium simul fabricatio angelorum* (*lignum, crux*) *portare sustinuit?* Aber auch ohne dieses Verfliessen hat der Vater als Princip, als Gott insgemein einen Antheil an dem Fürsichsein der Trinitätsgenossen und an ihren Werken.

§. 60.

Was die kirchlichen Lehren vom Sohne Gottes anlangt, so hat die Kirche vom Anfange an in der Person Christi, wie er auf Erden erschienen war, eine übermenschliche, ja göttliche Erscheinung, Natur, Macht, Herrlichkeit anerkannt; dieses ist sogar ihre Hauptlehre, der Mittelpunkt ihrer Gedanken gewesen [1]). Anfangs auch darin ganz wie bei den Aposteln, dass der Grund dieser idealen Auffassung Christi mehr nur im Gefühle und Bedürfnisse ihres Lebens gelegen hat, und dass der Gedanke in mannigfacher, freier Form gefasst und gehalten worden ist [2]).

1. Wie der alte christliche Schriftsteller gegen die Artemoniten [a]), so beweist es die älteste kirchliche Literatur selbst [b]), und es zeugen auch die Gegner der Christen von Anfang an dafür, dass mit der christlichen Sache zugleich die übermenschliche Verehrung Christi begonnen habe [c]). Die christliche Poesie legte ihren Geist zuerst in diesen Gegenstand [d]).

Die Parteien in den ersten zwei Jahrhunderten, welche

---

a) Das Fragment seiner Schrift bei *Eus. H. E.* 5, 28 gegen die Behauptung der Artemoniten, dass Christus von den Aposteln her bis auf den römischen Bischof Victor als ein blosser Mensch geachtet worden sei, beruft sich auf die alten Kirchenschriftsteller, Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens, und viele andere, *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός.* (Nach altkirchlichem Sprachgebrauche *θεολογία*, als Lehre von der Göttlichkeit Christi, neben *λόγος περὶ οἰκονομίας* von seiner Menschwerdung.)

b) Vrg. §. 52. Vielleicht hat auch Melito von Sardes in seiner Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* Christum gemeint.

c) Celsus (*Orig. Cels.* 8, 12 *sqq.*), Lucian (*de morte peregrini c.* 13: — *ἐπείδαν — θεοὺς μὲν τοὺς ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι*) und das Judenthum (*Just. Tryph. c.* 68) warf den Christen die Anbetung eines vergötterten Menschen vor. Auch der Doketismus konnte so früh nur entstehn (§. 66, *a.*) auf dem Boden der gemeinsamen Voraussetzung einer übermenschlichen Natur Christi, wie diess schon Novatianus bemerkt hat, indem er bei den Häretikern einen Beweis für das Alter und die Mächtigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi fand (*de trin. c.* 23): *alii haeretici usque adeo Christi manifestam amplexati sunt Divinitatem, ut dixerint illum fuisse sine carne.*

d) *Plin.* 10. *ep.* 96: — *quod essent soliti — carmen Christo, quasi Deo, dicere.* Jener alte Schriftsteller bei *Eus. H. ecc.* 5, 28: *Ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπαρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.* Der älteste zu uns gelangte Hymnus auf Christum, als Anhang des Pädagogus, reicht wahrscheinlich über die Zeit des Clemens hinaus. Vrg. *F. Piper, Hymnus in Chr. Salvatorem. Gott.* 835.

Nichts von dieser *θεολογία* wissen wollten, standen entweder ausser der christlichen Kirche (freigeistische Gnostiker — Karpokratianer, vielleicht auch Ophiten, oder starre Judenchristen, nach ihrer altjüdischen Tradition von der messianischen Person, doch auch unter diesen viele Milderungen, Abstufungen[e]), oder wenigstens ausserhalb des Geistes der Gemeine[f]). Der Artemonismus, dieser Gegensatz gegen christliche Begeisterung, mag durch ein Zusammenfliessen praktisch-realen Römersinnes und eines philosophischen Dünkels, welcher auch die Person Jesu zu der Stelle des Meisters einer Schule herabziehen wollte, entstanden sein[g]): ebenso die früheste rationalistische Bibeldeutung in Beziehung auf diesen Glaubenspunkt in den Clementinischen Homilie'n[h]).

2. Auch äusserlich entspricht die ursprünglich kirchliche Denkart der apostolischen[i]), indem, wie dort, je weniger Juden-

---

e) Wenigstens die herrschende Meinung des Judenthums b. *Justin. Tryph. c.* 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* — Durch jene Abstufungen und Zugeständnisse für die ideale Ansicht die *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes (*Cels.* 5, 61. *cf. Eus. H. E.* 3, 27), von denen die Einen Christum von der Jungfrau und vom h. Geiste geboren dachten, noch Andre (nach *Epiph. Haer.* 30, 3) als erstgeschaffenen, alles beherrschenden Himmelsgeist. Auch diejenigen Judenchristen, welche ihn für einen blossen Menschen achteten, trugen kein Bedenken ihn *υἱὸς θεοῦ* zu nennen als Messias; was Tertullian nur in der kirchlichen metaphysischen Bedeutung leugnet. — Magisch jüdische Münzen aus dem Mittelalter mit Inschriften von der Gottheit Christi (*Bartol. Bibl. IV.* 161 *sqq.*) mögen durch denselben Eindruck des christlichen Glaubens auf den jüdischen Aberglauben entstanden sein, durch den im Mittelalter Hostien von Juden durchstochen worden sind.

f) Das Zugeständniss und das Urtheil Justin's spricht offenbar die herrschende Ansicht der alten Kirche aus: *Tryph. c.* 48: *Καὶ γὰρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.*

g) *Eus. H. E.* 5, 28: — *αἵρεσιν ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα φάσκουσαν.* Dann von ihrem Studium der Geometrie, von ihrer Bewunderung des Aristoteles und Theophrastus, von ihrer Verehrung des Galenus. Allg. DG. S. 98 f.

h) *Clem. Hom.* 16, 15: (als Rede des Petrus) *Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν· υἱὸν δὲ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος, τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν.* Hierauf die Nachweisung, dass der Sohn als der Gezeugte mit dem Vater als dem Absoluten (*τὸ αὐτογέννητον*) nicht zu vergleichen sei, und wenn auch gleicher Substanz, so seien die unsterblichen Seelen der Menschen, mit dem Geiste Gottes umkleidet und aus Gott hervorgegangen, derselben Substanz, und doch nicht Götter.

i) Aber an Schriftstellen stärkte und entwickelte sich erst

thum noch vorhanden war, desto mehr immer diese ideale Auffassung hervorgetreten ist. Aber der innerliche Grund dieser höhern Christologie war kein speculatives, oder nur allgemein theoretisches Interesse, einen Gottmenschen oder eine Incarnation zu denken, als möglich oder als eine wirkliche Erscheinung: sondern er lag rein in dem Verhältnisse des christlichen Gemüths zu der Person Christi: von dieser Alles ausgehen, in ihr sich Alles vereinigen zu lassen, und in frommer Anschauung, anbetendem Gefühl zu ihr hingewendet zu sein. Dazu aber führte die Wahrnehmung des höhern Geistes, unter welchem man sich fühlte und die christliche Sache erkannte[k]).

§. 61.

Ehe nun die Philosophie den kirchlichen Vorstellungen näher trat, das ist bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts, war der Ausdruck für jenen Glauben an das Uebermenschliche der Person Christi ein unentwickelter, unbestimmter. Daher (und der geltende Sprachgebrauch war beiden günstig[1])) bei und neben einander überspannte Ausdrücke für das Göttliche in Person und Leben Christi[2]), und wiederum solche, in denen (vom Standpunkte des späteren Dogma aus) das Menschliche zu stark hervortrat[3]).

1. Der Gottesname war nicht nur im Heidenthum und in der heidnisch tingirten Sprache der Zeit, sondern selbst unter den Juden damals kein so unbedingter, ausschlüsslicher Na-

---

später der vorhandene Glaube. Nach dem arianischen Streite wurde die Tradition über den Schriftbeweis gestellt, weil das christliche Gefühl sich bereits bestimmter, gesteigerter in kirchlichen Denkmalen ausgesprochen hatte.

k) Daher, wie nicht jüdische Messiaserwartungen, so auch nicht die Apotheosen des Heidenthums den Glauben an Christus, dieses Urgefühl der Kirche, bedingt haben; wennschon der älteste kirchliche Sprachgebrauch auf polytheistischem Boden erwuchs und jede Stufe der Erhebung des Erlösers in den Begriff der Gottheit an der griechischen Denkweise die leichteste Anknüpfung und Förderung fand. So die Vergleichung Christi mit den Söhnen des Zeus, insbesondre mit Hermes bei Justin (*Apol. I. c.* 22), seiner Geburt mit einer göttlich jungfräulichen Geburt des Plato bei Origenes (*Cels.* 1, 37), vor allem das Pochen auf die schon moralische Berechtigung einer Apotheose, z. B. *Justin. Apol. I. c.* 22: Ὁ Ἰησοῦς — εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι. *Laetant. div. Institt.* 4, 16: *Quo magisterio ac Dei legatione perfunctus ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus et meruit et potuit Deus credi.*

me.[a]). Man konnte daher ohne irgend ein Bedenken das Menschliche sowohl neben ihm bestehen lassen, als es sogar in das Göttliche hineinziehen.

2. Vor Uebertreibungen im Ausdrucke der Göttlichkeit Christi warnt noch Novatianus, freilich dort, nach subordin. Ansicht, in Beziehung auf den Vater[b]). Aber es gehören hierher vornehmlich die eben erwähnten theopaschitischen Ausdrücke, in denen sich die altkirchliche Sprache gern erging[c]).

3. Die Ausdrücke, in denen das Menschliche überwiegender ist, wurden oftmals sonst als Archaismen aufgeführt: von dieser Art ist, was Photius an Clemens von Rom getadelt hat (s. §. 52, *a*).

§. 62.

Aber mit dem Eintritte der Philosophie und in der natürlichen Entwickelung des Christusgedankens bildeten sich bald (abgesehen von den gnostischen Lehren)[1]) verschiedene Formen des Dogma aus. Die einfachste, aber ohne Zweifel mindest bestimmte, war diejenige, welche in Christus die persönliche Erscheinung der Gottheit annahm[2]).

1. Der Gnosticismus, jene wenigen Freigeistischen ausgenommen (§. 60), hat die Idee der Göttlichkeit Christi zum Mittelpunkte. Nur dass in diesen Systemen es überall ein anderer Christus ist als der des Evangelium: kein menschlicher, mensch-

---

a) Weder der neutestamentliche Sprachgebrauch (*Jo.* 10, 34 *sq.*), noch der des palästinischen Judenthums (wegen der allgemeinen Bedeutung von אֱלֹהִים vrg. *Psalm.* 82, 6. 46, 7. 1 *Sam.* 28, 13), noch weniger der alexandrinische (*Philo II.* 625: *ἕτερος θεός*) und die proselytische Denkart nahm es mit dem Gottesnamen genau. Daher auch in der alten Kirchensprache *θεός* gleichbedeutend mit *θεῖος*, oder als *δεύτερος θεός*, und unbedenklich die Rede vom Gottwerden des Menschen durch Tugend und durch Christum. *Clem. Stromm.* 7, 2: *τούτῳ (τῷ λόγῳ) ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν.* Selbst noch im 4. Jahrh. *Greg. Naz. or.* 1: *τὸ προκείμενον, πτερῶσαι ψυχὴν καὶ ἁρπάσαι κόσμου — καὶ τὸ κεφάλαιον, θεὸν ποιῆσαι.*

b) *De trinit. c.* 23: *Usque adeo hunc manifestum est in Scripturis esse Deum tradi, ut plerique haereticorum Divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti ultra modum extendentes honores ejus ausi sint non Filium, sed ipsum Deum Patrem promere et putare.*

c) *Ignat. ad Rom. c.* 6: *πάθος τοῦ θεοῦ.* Noch *Clem. Cohort.* 10: *πίστευσον τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ.* Die Unbefangenheit solcher Aussprüche liegt auch noch in dem polytheistischen Anklange an das Leiden und Sterben der griechischen Götter und Göttersöhne, auf das sich die ältern Kirchenväter so oft accommodationsweise berufen. Vrg. §. 59, *f.*

lich für Menschen wirkend, sondern eine Weltgottheit. Die Auflösung der apostolischen Christologie kündigt sich in der Gnosis auch durch die Scheidung der biblischen Christusnamen an, welche unter verschiedene Wesen vertheilt werden [a]).

2. Die Vorstellung, welche wir als eine der ältesten bezeichnen: in Christus Gott selbst erschienen, gehörte auch dem Marcion an [b]). Wir wissen nicht, in welchem Sinne sie sich entwickelt haben würde: sabellianisch, oder nur zu dem Sinne, in welchem die Kirche Christus die Erscheinung Gottes (*persona Dei*), Tertullianus [c]) den sichtbaren, den Gott im Leib, im Fleisch, das eigentliche Ebenbild Gottes genannt hat [d]). Aber es wird hier überhaupt selbst der philosophischen Reflexion schwer fallen, die Begriffe rein und bestimmt aufzufassen und zu sondern („in Christus erschienen Gott, ein Gott, ein Göttlicher, ein Gottesact, eine Gotteskraft") [e]).

§. 63.

Ferner vom Anfange der Kirche an wurde auf die höhere Christologie die Logoslehre angewendet [1]). Sie war zugleich dazu geeignet, den Widerspruch zu verdecken, welcher in der Vorstellung wahrhafter Gottheit und doch untergeordneter Natur lag. Die Apologeten gebrauchen ganz die jüdisch-alexandrinische zweifache Logoslehre [2]): bei den Alexandrinern geht dieselbe mehr

---

a) So wurden auch die Namen des h. Geistes, der Sophia, oder andere, frei erfundene, neben Christus unter die weltschaffenden und weltumbildenden Geister gestellt. Doch tragen die gnostischen Systeme ihren christlichen Charakter insgemein dadurch zur Schau, dass ein biblischer Christusname das welterlösende Princip bezeichnet. Im Manichäismus wurden *Christus* und *Jesus* (*passibilis*) zu naturphilosophischen Symbolen.

b) Anfang seines Evangelium nach *Luc.* 3, 1 und 4, 31: (*Thilo, codex apocr. N. T.* 403) *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος ὁ θεὸς κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺν, καὶ ἦν διδάσκων ἐν τοῖς σάββασι.*

c) *Adv. Marc.* 5, 11: *Persona Dei Christus Dominus. Unde et Apostolus: qui est imago, inquit, Dei.* Also im antiken Sinne der Erscheinung, Maske (*quem Deus personat*). Aehnlich *Clem. Paedagog.* 1, 7: *Πρόσωπον τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται.*

d) Neben einander im altkirchlichen Sprachgebrauche: *φανερὸς θεός* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. War die übliche Benennung in den ersten Jahrhunderten *θεὸς καὶ κύριος Ἰ. Χ.*, so brauchte man daneben doch unbedenklich *Χριστὸς τοῦ θεοῦ* und alle andere Namen der Würde oder des Amtes Jesu.

e) Aus dieser Vorstellung konnte sich daher der Subordinatianismus wie der Sabellianismus entwickeln.

in die Lehre vom Sohne Gottes über [3]). Andere, mehr und minder populäre Ausdrücke für die Idee der Göttlichkeit Christi gehen neben dieser her [4]).

1. Die frühzeitige, ja ursprüngliche Annahme der Logoslehre in der Kirche, und diese, doch nicht so ganz nahe liegende Anwendung auf den erschienenen Christus steht unter den bedeutendsten Thatsachen zu Gunsten des Johanneischen Evangelium [a]). Bei Ignatius scheint der Logosname einfacher, so wie Apok. 19, 13, gebraucht zu sein [b]).

2. Wie bei den Apologeten, so findet sich die Logoslehre auch bei Irenäus und Tertullianus. Dieser schwankt zwischen der Uebertragung des Worts durch *ratio* und durch *sermo*; doch zieht er jenes für den Begriff des innerlichen Logos vor [c]).

---

a) Hier ist der Logosbegriff dem alexandrinisch jüdischen Vorstellungskreise entlehnt, ohne dessen speculative Vertiefung und synkretistische Absichtlichkeit, als der Goldgrund, auf den Johannes sein geschichtliches Christusbild auftragen wollte; neu nur der Gedanke, dass jene Weltgottheit Fleisch geworden sei und in diesem Sohne der Maria. Vrg. Lücke, Gesch. der Auslegung des Prologs; Anh. zum Comment. ü. Joh. 3. A. 840. I. Baumg.-Crusius, theol. Auslegung der Joh. Schrr. 843. XLII ff.

b) *Ad Magnesios c.* 6: *Ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός. c.* 8: *Ὁ παντοκράτωρ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰ. Χ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θείκης οὐσία γεννητή.* Also als Offenbarung, als Sprecher Gottes.

c) *Adv. Prax. c.* 5: *Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum Caeterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus, et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius erat. Hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo, ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus.* Man ersieht hieraus, wie auch solche Kirchenlehrer, welche an der speculativen Vorstellung einer Vermittelung zwischen dem unendlichen Gottesgeiste und der endlichen Welt zur Erklärung des Geheimnisses ihrer Entstehung oder an Anbequemungen zur Zeitphilosophie gar kein Interesse hatten, doch durch das Johanneische Logosbild und durch den philosophischen Hang der Griechen bewogen, sich diese Vorstellung leicht dahin zurechtlegten, dass Gott nicht als *ἄλογος, irrationalis,* gedacht werden könne, während das nachfolgende Hervorgehn (bei den Apologeten: *προβάλλεσθαι, προπη-*

Seitdem die kirchliche Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Gottessohnes feststand, wurde W o r t die gewöhnliche Uebertragung in der lateinischen Kirche.

Die alexandrinisch-jüdischen Formeln, ἐνδιάθετος und προφορικός [d]) hat Theophilus von Antiochien zuerst [e]), Justinus, Athenagoras, Tatianus umschreiben sie [f]). Justinus hat daneben

---

δᾶν, γεννᾶσθαι) dieser Vernunft aus Gott, in der Verschiedenheit von der Aeusserung durch das Menschenwort, aus der Lebensfülle der Gottheit erklärt und so die Ewigkeit mit der Zeitlichkeit und Abhängigkeit des Logos vereinigt wurde. *Ibid. c. 7: Quid est, dices, sermo, nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici dicunt, aër offensus —? At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani prolatum, nec carere substantia, quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit.* (Die griechische Kirche hat bei dem Logos immer mehr an die Vernunft gedacht, die lateinische an das offenbarende Wort, darum auch *sermo* vorgezogen und bei der Unzulänglichkeit ihres Ausdrucks den Begriff frühzeitig zurückgestellt.) Eine andere bequeme Seite für die Apologeten, die Rationalisirung des Christenthums bei all' seiner Wunderherrlichkeit, Christus als objective Vernunft, Christenthum als Vernunftthum, ist bei Justinus hervorgetreten, in den bekannten Stellen (*Apol. I. c.* 46. *II. c.* 10). Vrg. oben S. 37. Die Logoslehre gehörte jedoch nicht zum sichern Inhalte des ursprünglichen Platonismus, und wurde vom Neuplatonismus damals noch abgelehnt: aber ganz analog war die platonische Lehre vom νοῦς als δεύτερος θεός und Sohn Gottes, auch die Weisheit als Tochter Gottes und die Welt als der jüngere Sohn, daher Celsus (*Orig. c. Cels.* 2, 31), und diess war auch die herrschende Ansicht in der Kirche (z. B. *Aug. de Civ. D.* 10, 28 *sq. de vera rel. c.* 3), den Unterschied zwischen der platonischen und christlichen Ansicht nur in die Menschwerdung setzt.

d) Philo, als der für uns alleinige Repräsentant jenes rein alexandrinischen und auch ihm nur exoterischen Theologumenon hat zwar die Unterscheidung dieses zweifachen Logos, in seiner Innerlichkeit und in seiner Entäusserung, nur in Bezug auf den menschlichen Logos ausgeführt, als Vernunft und als Wort im eigentlichen Sinne, doch liegt ihre Geltung für den göttlichen Logos als Vernunft in Gott und als aus Gott hervorgetretenen Weltgeist in dieser Stelle selbst (*Mos.* 3. *T. II. p.* 154) wie in der ganzen Begriffsbildung.

e) *Theoph. ad Autol.* 2, 22: nicht wie die Dichter und Mythenschreiber erzählen von sinnlich erzeugten Göttersöhnen, sondern wie die Wahrheit den Logos darstellt: τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· (*c.* 10: ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις) πρὸ γὰρ τὶ γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν. Hierbei bezieht Theophilus die ersten beiden Glieder von *Jo.* 1, 1 auf den noch innerlichen Logos: ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. Aber auch der Logos προφορικός ist ihm nach *c.* 10: πνεῦμα θεοῦ, καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία, καὶ δύναμις ὑψίστου.

f) Auch in dem Briefe *ad Diognetum c.* 7 wird der Logos darge-

noch, eigenthümlich, den stoischen *σπερματικὸς λόγος* (dort, das aus Keimen sich entwickelnde Göttliche in der Welt). Er versteht darunter die durch die Vernunftwelt zerstreute Gotteskraft, als mit dem Geiste Christi verwandt (*σπαρεὶς λόγος*)[g]). Die Lehre also dieser ersten christlich-platonisirenden Philosophen vom Logos: „von Ewigkeit in Gott, als göttlicher Geist, ist er hervorgetreten zur Weltschöpfung, um von da an für immer an zweiter Stelle bei Gott, sein Organ zu sein."

3. Die Alexandriner (Clemens und Origenes unterscheiden sich hier nicht)[h]) bedienen sich jener Unterscheidung nicht mehr: es missfiel ihnen besonders das *προφορικός*, weil es zu wenig Realität zu bedeuten schien; aber auch das *ἐνδιάθετος* bezeichnete ihnen wohl zu wenig. Doch ist der Sinn und das Verbergende dasselbe in dem, was sie vorzogen: *δυνάμει — ἐνεργείᾳ*[i]). Aber aus demselben Grunde, um einen persönlicheren

---

stellt einerseits als der vom allmächtigen und unsichtbaren Gott gebrauchte Welt- insbesondre Natur-Gott (*τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν, ᾧ τὴν θάλασσαν ἰδίοις ὅροις ἐνέκλεισεν, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα κ. τ. λ.*), andererseits als die milde, geistig wirkende Wahrheit persönlich unter die Menschen gesandt.

g) *Just. Apol. II. c.* 8: das Wahre und Herrliche in Lehre und Leben der Stoiker, auch einiger Dichter, *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.* Aber die Christen leben: *οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν. Cf. c.* 13. Diese Vorstellung ruht auf der universalistischen Logosbedeutung als Vernunft und Offenbarung, ist daher der Sache nach (als vorchristliche Wirksamkeit des Logos) den christlichen Alexandrinern, dem Clemens insbesondre, geläufig.

h) Allg. DG. S. 88 f. Vrg. *Rettberg, doctr. Orig. de λόγῳ div. ex disciplina Neoplaton. illustrata.* In Illgens Zeitschr. 833. III. 1. (Die Prädicate des Sohnes bei Origenes Prädicate des *νοῦς* bei Plotin.)

i) Vrg. *Clem. Stromm.* 5, 1: *Ὁ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικὸς· σοφία δὲ καὶ χρηστότης — δύναμις τε παντοκρατὴς, — θέλημα παντοκρατορικόν.* 7, 2: *Πᾶσα ἡ τοῦ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει, καὶ ἔστιν, ὡς εἰπεῖν, πατρική τις ἐνέργεια.* Doch liegt darin ein Unterschied, dass mindestens Origenes auch den erzeugten Logos für ewig achtet: *de prine.* 1, 2, 2: *Quomodo extra sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem vel ad punctum momenti quis potest sentire, qui tamen pium aliquid de Deo intelligere noverit? Aut enim non potuisse Deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam, quae ante non erat, postea genuerit, ut esset, aut potuisse quidem et noluisse generare: quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet. — Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis: sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens in-*

Begriff zu erhalten, zog Origenes die Namen Gottessohn und Zeugung vor[k]): jener früher, wie im N. T., mehr von dem menschlich, aber im göttlichen Charakter erschienenen Christus gebraucht, diese noch bei Tertullian und Irenäus abwechselnd mit προβολή (*prolatio*)[l]).

Die geistige Weltanschauung des Origenes lässt ihn den Logos vorzugsweise als Geisterfürsten auffassen. Dreierlei gehört noch zu dieser alexandrinischen Christologie: der Logos, Gottessohn, nicht aus dem Wesen Gottes (οὐσία) hervorgegangen, weil diese Vorstellung zu materiell sein würde[m]); er ist

---

tueri solet. Daher *in Jo. tom.* 1, 32 in Bezug auf *Psalm.* 2, 7 σήμερον für Gott als gleich mit ἀεί. Allein da Origenes, und wesentlich aus demselben Grunde, eine Schöpfung der Geisterwelt von Ewigkeit her behauptete (*de prine.* 1, 2, 10. 3, 5, 3), so ergab sich erst da die fortschreitende Entwickelung des Dogma, als die öffentliche Kirchenmeinung, ohne auf die Ewigkeit der Weltenreihe einzugehn, die Ewigkeit des göttlichen Sohnes festhielt.

k) *Orig. in Jo. tom.* 1, 41. Jedoch *c. Cels.* 6, 17: *οὔτε τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται, ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.* Und immer blieben die Namen: Gott und Logos, wie Vater und Sohn, in Beziehung auf einander, wie im Sprachgebrauche des N. T. selbst. Auch in der Fälschung 1 *Jo.* 5, 7 wäre die Zusammenstellung, Vater und Logos, nicht geschehn, wenn man die Stelle nicht auf ungeschickte Weise Johanneisch hätte machen wollen.

l) Tertullian hat diesen Ausdruck von den Gnostikern entlehnt oder doch mit ihnen gemein. *Adv. Prax. c.* 8: *Hoc si qui putaverit me προβολὴν aliquam introducere i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod faeit Valentinus, (cf. adv. Valent. c.* 7) *alium atque alium aeonem de aeone produeens, primo quidem dieam: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur; imo haeresis potius ex veritate aeeepit, quod ad mendacium suum strueret.* Der Unterschied wird darein gesetzt, dass die Häresis die hervorgegangenen Aeonen von ihrem Urgrunde gänzlich trennt, die Wahrheit aber in der Scheidung die Einheit bewahrt. Dagegen Irenäus nur in seiner modalistischen Auffassung der Trinität 2, 28, 5 *sq: Deus totus exsistens mens et totus exsistens logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus logos et logos mens, et omnia eoneludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens exsistens.* Aber nach *Jes.* 53, 8 lässt er die Ausdrücke für das Unaussprechliche seiner Individualisirung überhaupt frei: *prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion — neque angeli, neque archangeli.*

m) *De princ.* 1, 2, 4: *Est aeterna gencratio sieut splendor generatur ex luce.* 6: *Ne quis ineurrat in illas absurdas fabulas eorum,*

Gottheit, nicht Gott (*θεός*, nicht *ὁ θεός*)[n]); das Geisterreich ist Eines Wesens mit ihm, nicht als gleichartiges Geschöpf, sondern als seines[o]).

4. Andere Bezeichnungen für dieselbe Idee: die wohl sehr alte, *Filius mensura Dei* bei Irenäus[p]), *forma Patris, signatura*

---

qui prolationes quasdam sibi ipsas depingunt, ut divinam naturam in partes vocent et Deum Patrem, quantum in se est, dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem mentis secat, neque ab ea separatur, tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.

n) Origenes (*in Jo. tom.* 2, 2) hat zur Ausgleichung des Monotheismus mit dem polytheistischen Sprachgebrauche (§. 61, *a*) diese Unterscheidung des Philo (*de somn. T. I.* 655) erneut zwischen *ὁ θεός*, Gott im absoluten Sinne (*ἀληθινός, αὐτόθεος, ὄντως θεός*) und *θεός* (*ἐν καταχρήσει, χωρὶς ἄρθρου*) im relativen Sinne, dieses von Christo (*δεύτερος θεός c. Cels.* 5, 39), wie von den Engeln. Sowohl den Sabellianern, als der heidnischen Meinung vom christlichen Glauben stellt Origenes diese Unterordnung als die wahre christliche Lehre entgegen, z. B. in beiderlei Hinsicht *c. Cels.* 8, 14: *ἔστω δέ τινας ὡς ἐν πλήθει πιστευόντων καὶ δεχομένων διαφωνίαν διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεόν· ἀλλ' οὔτε ἡμεῖς τοιοῦτον οἱ πειθόμενοι αὐτῷ λέγοντι· ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί.* Gegenüber den bestimmtesten Erklärungen der Unterordnung des Gottessohnes sind diejenigen Aussprüche, welche Christum als volles Abbild Gottes darstellen, in einem andern, moralischen Sinne zu deuten. Daher Origenes gegen eine Anbetung Christi, *de orat. c.* 15: *ἐὰν ἀκούωμεν ὅ τι ποτέ ἐστι προσευχή, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι· ἀκούσας γὰρ, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ, λέγοντας· πάτερ ἡμῶν κ. τ. λ.* Nur scheinbar widersprechen dem andre Stellen (*Guerike, de schola Alex.* 207), denn auch sie halten im Sinne der alten Kirche das Gebet zu Christo nur in dem Charakter einer Bitte um Vermittelung, wie *c. Cels.* 5, 4: *πᾶσαν μὲν δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου —, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως.*

o) *De prine.* 2, 3: *Cum invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu.* Insofern wird die Frage, ob der Logos in uns derselbe sei, mit dem Ur-Logos (*τῷ ἐν ἀρχῇ*) bejaht *in Jo. tom.* 2, 9.

p) *Iren.* 4, 4: *Bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum* (der die Unendlichkeit Gottes darstellt und in dem sie begriffen wird).

Dei[q]). Doch ist es bei diesen sehr zweifelhaft, ob sie sich nicht vielmehr auf den erschienenen Christus beziehen. So gehen auch ohne Zweifel manche, den Sohn unterordnende Ausdrücke in der alten Kirchensprache auf jenen, nicht auf das überweltliche Wesen, oder auch geradezu nur auf den Menschen Jesus[r]).

§. 64.

Die allgemeine Geschichte führt neben diesen alten Lehrarten über das Göttliche in Christus aus den ersten vier Jahrhunderten auf: die Sabellianische (Erscheinung, Offenbarung, Act Gottes in Christus)[1]), die sich daran schliessende des Beryllus, des Marcellus und Photinus (täuschend reiht sich auch Paulus von Samosata an dieselben)[2]); endlich, nach dem Arianischen Halbgotte (allg. DG. S. 140 ff.), dieser Umdeutung der Alexandrinischen Lehren, und neben den ungenügenden Vermittelungen, die als orthodox durchgesetzte Athanasianische, welche durch die Annahme eines Glaubensgeheimnisses die wahrhafte Gottheit Christi und den Schein der Abhängigkeit und Unterordnung in der Erzeugung durch den Vater, als miteinander anzunehmen, hingestellt[3]).

1. Unter den sogenannten Sabellianern bezog Praxeas die Gotteserscheinung nur auf Christus, Noetus beschäftigte sich wenigstens vornehmlich mit der in Christus. Allg. DG. S. 101 ff.

2. Beryllus (eb. S. 104 f.) lässt die göttliche Wirksamkeit in Christus persönlich werden: wahrscheinlich so, wie die Philosophie das allgemeine geistige Leben in den vernünftigen

---

Aus dieser Vorstellung stammt noch bei *Greg. Naz.* (*orat.* 38) der Ausdruck: der Sohn sei ὅρος τοῦ πατρός.

q) *Forma Patris* bei Tertullian (oben S. 122), und auch sonst oft als Uebersetzung von *Phil.* 2, 6. *Signatura* nach *Jo.* 6, 27 oder vielmehr *signaculum* erschien dem Standpunkte des Hilarius (*de trin.* 8, 46) nicht mehr vollgültig für den göttlichen Charakter des Sohnes (*hoc ad divinae nativitatis non proficit exemplum, quia in signaculis et materies sit et diversitas et impressio, per quam mollioribus naturis validiorum generum species inprimuntur*), sondern mehr menschlich als göttlich gesprochen.

r) z. B. *Clem. Paedag.* 1, 2: Θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῷ θελήματι διάκονος, λόγος θεός. Dagegen *Theoph. ad Aut.* 2, 10: Τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, vom vorweltlichen Logos.

Geistern persönlich werden lässt. Marcellus (eb. S. 153) wahrscheinlich diesem am nächsten: der ewige Logos wird eine bleibende Gottesmacht in Christus, denselben mit dem Vater verbindend. Photinus (eb. S. 154): das Göttliche in Christo eine wirkliche Gotteskraft[a]), Paul von Samosata (eb. S. 105 ff.): nur die prophetische Kraft.

3. Die Beweise des Athanasianismus waren zum Theil biblische (aus dem A. T. genommene, *Ps.* 110, 3. *Prov.* 8, 22, diese auch vom Gegentheile gebraucht[b]), während Sabellianer und Arianer mehr das N. T. gebrauchten)[c]): zum Theil philosophische. Hier stand immer an der Spitze der, ganz zusammenhängend mit der damals herrschenden Vorstellung vom Erlösungswerke: dass die Menschheit nicht habe vergöttlicht werden können, wäre nicht in ihrem Stellvertreter die wahrhafte Gottheit gewesen. Auch der, welcher aus der Tiefe des christlichen Gefühls stammte: die Stiftung der Kirche setze einen Göttlichen als Stifter voraus.

---

a) In der kirchlichen Anschauungsweise standen Sabellius, Marcellus und Photinus auf dem einen, Arius auf dem andern Extreme. So *Cyril. Alex. de trin. c.* 28 (in *A. Maii Scrr. vett. nova Coll. T. VIII*): *οὐ γὰρ ἓν λέγομεν τριώνυμον, κατὰ τὴν τοῦ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ Μαρκέλλου συναίρεσίν τε καὶ σύγχυσιν· οὐ τρία ἀλλόφυλά τε καὶ ἑτερούσια — ἀλλήλων ὑπερκείμενα — κατὰ τὴν Ἀρείου διαίρεσίν τε καὶ ἀλλοτρίωσιν.*

b) Die erste Stelle enthält im Grundtexte gar nichts hierher Gehöriges: *ἐκ γαστρὸς ex utero* verstand man vom Wesen Gottes, *πρὸ Ἑωσφόρου ante luciferum* von Ewigkeit. Ueber die zweite Stelle stritt die Kritik: ob zu lesen sei *ἔκτισέ με*, oder *ἐκτήσατο* (er hat mich besessen vom Anfange), was die Athanasianer vorzogen. Alles, was im N. T. von menschlicher Beschränktheit Christi (Betrübniss, Leiden) ausgesagt ist, legt schon Athanasius (besonders *c. Arianos or.* 4) auf seine menschliche Leiblichkeit, z. B. *ed. Par. I.* 493: *ἐκ μὲν τῶν ἔργων ἐγνώριζεν ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· ἐκ δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἐδείκνυεν, ὅτι ἀληθὲς ἐφόρει σῶμα.*

c) Am bestimmtesten ohne Schriftverdrehung berief sich die friedliche, insgemein zu den Semiarianern gerechnete Partei, welche bei der frühern Unbestimmtheit verharren wollte, auf das Schweigen der h. Schrift über die Streitpunkte. Wenn die beiden dogmatischen Gestaltungen des Semiarianismus durch Eusebius von Cäsarea und von Nikomedien vertreten sind (allg. DG. S. 145): so diese dritte Form vornehmlich durch Eusebius von Emisa (allg. DG. S. 128) nach den von Thilo mitgetheilten Fragmenten, z. B: *Τίς δὲ χρεία ἐμοῦ καὶ σοῦ· προσελθῶμεν τοῖς εὐαγγελισταῖς. — Confitere ea, quae de Patre et Filio scripta sunt, et noli curiosius ea, quae non sint scripta, requirere. — Utinam solis Scripturis contenti essemus! et lis nulla fiebat.*

§. 65.

Die Lehre von der Gottheit Christi, seit der Synode von Nicäa Hauptartikel des christlichen Glaubens [1]), musste an allen Bewegungen und Schwankungen der Trinitätslehre Theil nehmen. Aber sie hat auch ihre eigene Geschichte gehabt, sofern sich Viele mit ihr allein vertheidigend, deutend, oder verneinend beschäftigten: indem sie entweder die Trinitätslehre ganz beiseitesetzten, oder doch der Lehre von der Gottheit Christi oder vom Gottmenschen ein besonderes Interesse widmeten, die Vertheidiger dieser Lehren entweder ein frommes oder ein speculatives [2]).

1. Die kirchliche Meinung bezeichnete nicht blos bei den strengen Arianern, sondern auch im Mittelalter schlechthin als Atheisten und Unchristen, welche an diesem Dogma zweifelten [a]).

2. Von der Art, welche die Lehre von einer Gottheit Christi hervorhob, weil sie die Trinitätslehre völlig beseitigte, ist vor Allem der Socinianismus zu erwähnen, mit seiner, allerdings neuen (allg. DG. S. 437) Apotheosenlehre von Christus. Nur accommodirenderweise (bei den Apologeten) oder im freieren Gebrauche des Worts Apotheose waren solche Vorstellungen früher in der Kirche dagewesen [b]). Durch den Socinianismus besonders wurde der Artikel von Christus zum besondern Gegenstande theologischer Bemühung bei den kirchlichen Theologen.

Einzelne Philosophen gehören in gleicher Weise hierher. So Spinoza, bei welchem sich keine Frage oder Deutung zur Trinitätslehre findet, wohl aber eine philosophische Deutung vom Sohne Gottes, als der göttlichen Weisheit, welche zuletzt in Christus erschienen sei [c]).

---

a) Die Arianer als Heiden und ἄθεοι, dem Mittelalter war *Christum Deum negare* gleich mit Ableugnung Christi überhaupt; so fasst es noch Raimund de Sabunde (*theol. nat.* 206), fast wie die neueste Orthodoxie, dass die Verleugnung der Gottheit Christi nothwendig Feindschaft gegen Christum sei.

b) So *Tertul. Apol. c.* 21: *iste igitur Dei radius — delapsus in virginem quandam — nascitur homo Deo mistus. — Recipite interim hanc fabulam, similis vestris est*, in Bezug auf jene Apotheosen. Vrg. S. 145. Von diesem Standpunkte der Apotheosen aus urtheilte Julian über die Lehre von Christo. *Semler, sel. capp. I.* 113. (Den ältern Apotheosen des classischen Heidenthums lag meist schon die sinnliche Geburt aus göttlicher Umarmung zu Grunde.) Prudentius nannte seine Verse zur Vertheidigung der Gottheit Christi Apotheosen.

c) *Epist.* 21: *Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere: sed de aeterno illo Filio Dei, hoc*

Unter denen, welche diesen Artikel als Hauptlehre der Frömmigkeit hervorhoben, stehen die ächten Pietisten oben an (allg. DG. S. 353). Die Herrenhutische Partei thut es ebenso: doch ist es hier mehr der Gottmensch, als das überweltlich-göttliche Wesen in Christus, woran sie sich hält, und dieser Gottmensch als Darstellung, Personification des göttlichen Waltens in der Gemeine [d]). Man kann ihr in einem sehr edlen Sinne die Schleiermacher'sche Auffassung der höheren Christologie an die Seite setzen. Das Göttliche in Christus ist hier das vollkommene, ungetrübte Bewusstsein Gottes in ihm, geistig mächtig, um sich der ganzen Gemeine mitzutheilen [e]).

Endlich hat sich die philosophische Auffassung der neuern Zeit zuweilen mehr mit diesem Dogma beschäftigt, als mit der Trinitätslehre: bald populärer: der Gottmensch, der Ausserordentliche, oder Gotteskräftige, Gotteswürdige, oder durch Gott Hingestellte, Geweihte, Geförderte; bald speculativ: der Weltgeist in der Menschheit hervorgetreten — überall im Einzelnen, oder auch vorzugsweise in Christus; oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen — symbolisch dargestellt, oder reiner hervorgetreten in der Person Christi [f]).

---

est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Et quia haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Caeterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumserit, monui expresse, me, quid dicant, neseire; imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.

d) Daher, was nur die andere Seite hiervon, unter Christo die Verwaltung der Brüdergemeinde selbst gemeint ist, „der Heiland (das Lamm) gebent."

e) Auch der äusserliche Zusammenhang mit Herrnhut ist bekannt. Schleiermacher lehrte, dass das ungetrübte Bewusstsein Gottes in Christo gleich sei dem wirklichen Sein Gottes in ihm, und dass erst mit Christo die göttliche Schöpfung der Menschheit sich vollendete. Hiervon ist die verschwiegene philosophische Voraussetzung: dass alles Bewusstsein von Gott ein Sein Gottes sei und die Menschheit erst als eine gottmenschliche zu ihrer vollen Entwicklung gelange. Aber er wollte weder auf das Fundament der Philosophie noch der Geschichte sein Christusbild stellen, sondern auf eine Thatsache des christlichen Gefühls. Daher der (subjectiv unbegründete) Vorwurf eines nur idealen Christus. Vrg. oben S. 136.

f) Der Widerspruch, den die Vernunft im Gott wie im Gottmen-

§. 66.

Um das Dogma von der Person Christi vollständig zu übersehn, ist es angemessen, die kirchlichen Vorstellungen von der Menschheit Christi, wie von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm sogleich danebenzustellen. Die wahrhafte Menschheit Jesu wurde nothwendig als Grundlehre angesehen, auch ehe noch die Philosophie nach der inneren Nothwendigkeit derselben fragte[1]). Doketismus, Origenismus, Apollinarismus, Monophysismus[2]), Nihilianismus[3]): dieses ist die Reihe der Gegensätze

---

schen fand, kam allmälig durch mannigfache Stufen des Subordinatianismus, seltner des Arianismus, beim blosen Menschen an. Vrg. §. 57, *e. f. g.* Semler, Vorbereitung auf die grossbrit. Preisaufgabe v. d. Gotth. Chr. Hal. 787. (Die Apologie von Flatt s. oben S. 135. Als das wahre Resultat jener Preisaufgabe für die Gottheit Christi erschien die Hülflosigkeit ihrer Vertheidigung.) E. F. C. Oertel, Christologie. L. 792. II. Unter den Hauptverirrungen der christlichen Religion wurde von Henke (*Lineamenta Institt. fidei christ.* 793.) aufgezählt die Christolatrie, als eine Art der Idololatrie. Die von Kant wiederaufgenommene Idee des Gottmenschen war nur ein Ideal Gott wohlgefälliger Menschheit, ohne nothwendige Beziehung auf den historischen Christus. Während der populäre Rationalismus sich nur an das Menschliche in Christo hielt, versprach der speculative Rationalismus (oben S. 137) das orthodoxe Dogma in seiner Vernunftnothwendigkeit wiedereinzusetzen. Aber jener betrachtete Christum doch als den vollkommenen Menschen, grade als solchen ein tröstliches und mächtiges Vorbild (Röhr, christolog. Predigten. Weim. 831. Noch mehr in kirchlicher Gestalt v. Ammon, die Lehre v. Sohne Gottes als Mittelpunkt des christl. Glaub. In s. Mag. f. chr. Pred. II. 1), dieser behauptete freilich eine wahrhaft göttliche Natur Christi, aber auch der ganzen Menschheit, so dass, wie es Strauss in der Schlussabhandlung zum Leben Jesu (besonders 1. u. 4. A.) genau aussprach: die Idee nicht ihre ganze Fülle in Ein Exemplar ausschütte, aber der Gottmensch die Menschheit sei, und alle die Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, der sich immerdar verwirklichenden Idee der Menschheit gälten; diess der Schlüssel der ganzen Christologie. Vrg. Schaller, der hist. Chr. u. die Phil. L. 838. Frauenstädt, die Menschw. Gottes. Brl. 839. Dagegen die andre und nicht blos die orthodoxe Fassung der Hegelschen Schule, vom neuerwachten christlichen Gemeingefühl ergriffen, das sich selbst zu wirklich orthodoxen Versuchen ermuthigte (E. Sartorius: Apol. des 1. Art. der A. Conf. gegen alte u. neue Gegner. Dorp. 829. u. die Lehre v. Christi Person u. Werk. Hamb. 831. 3. A. 837.), die absolute Erscheinung der Idee in Christo behauptete (Rosenkranz, Kritik der Schleiermach. Glaubensl. 836. Vorrede XVII f. K. Conradi, Kritik d. chr. Dogmen nach Anleit. des apost. Symb. Brl. 841. — Göschel, Beitr. z. spec. Phil. v. Gott u. d. Menschen u. v. Gottmensch. Brl. 838.), worauf Strauss (friedl. Blätter. 839. S. 96 ff.) gelegentlich insoweit eingegangen ist, als die Begabung des religiösen Genius reicht.

dieser Lehre, es sind diejenigen, welche eine wahrhafte Menschheit Jesu entweder geleugnet, oder beschränkt haben, und dieses, indem sie das Menschliche entweder nicht rein, oder nicht vollständig, oder unselbständig auffassten.

1. Der Hauptbeweis auch für die wahre Menschheit Jesu war dem verwandt, welchen man bei der Göttlichkeit desselben vorzüglich gebrauchte: Er musste Alles und ganz in sich selbst haben, was er erlösen sollte[a]). Der Name Menschensohn hatte in der alten Kirche vorzugsweise diese Bedeutung, und die altjüdische Lehrform von den zwei Adam hat sich fortwährend in der Kirche, wiewohl in sehr verschiedenem Sinne, erhalten[b]).

---

a) *Iren.* 3, 18, 7: *Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ· — ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιον τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. — Oportebat enim, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille i. e. hominem, ut peccatum a homine interficeretur.* 5, 23: *Recapitulans universum hominem in se. Athan. in Arian. or.* 4. (*I.* 485.)

b) Die paulinisch kirchliche Parallele ist am folgerechtesten durchgeführt und eben dadurch überschritten worden von Irenäus und in den Clementinen. Von jenem (neben dem gewöhnlichen: 5, 16) in der ahnungsvollen Anschauung, dass Christus nur die Wiederherstellung derselben göttlichen Menschheit sei, deren Schöpfung Adam war: 5, 1, 3: *Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit: sic in fine verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem, ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur.* Aehnlich nahm Methodius (*Symp.* 79) eine Incarnation in Adam an (*τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ κερασθεῖσαν ἐνανθρωπηκέναι*). In den Clementinen erscheint Christus, der Mensch und Urprophet, nur als der wiedererschienene Adam, daher beide vermischt werden als ein durch eine Reihe prophetischer Gestalten hindurch gehender männlicher Geist, z. B. *Hom.* 3, 20: *Ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον Χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ —; τὰ μέγιστα εὐσεβῆ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι ὃς ἀπαρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* In der neuern Kirche ist die Parallele des Irenäus von Osiander (— *de imagine Dei. Monte regio.* 550. 4.) dahin umgebildet worden, dass Christus die nothwendige Vollendung des nach dem göttlichen Ebenbilde Geschaffnen sei. Verwandt ist Schleiermacher's Lehre von der in Adam (der vorchristlichen Menschheit) begonnenen, in Christo vollendeten Menschenschöpfung. Hiernach Nitzsch (christl. Lehre. A. 5. S. 202): „Auch der erste Adam ist Sohn

2. Die verschiedenen Formen des altkirchlichen Doketismus: allg. DG. S. 52. Leib bedeutete dabei das Menschliche überhaupt. In der Form, dass der Leib Christi himmlischer Abkunft sei, lag der Doketismus immer den Schwärmersecten nahe: daher er sich auch bei Schwenkfeld und den Anabaptisten gefunden hat[c]). In der Theosophie ist diese Lehre lediglich Allegorie für den Gedanken, dass der Menschengeist (Leib, Vehikel von Christus) aus dem Uebersinnlichen stamme[d]).

Die folgenden Lehren insgesammt haben ihren Ursprung und Grund nicht in jener phantastischen Ansicht, aus welcher der Doketismus entsprungen ist, sondern aus der Bemühung, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu erklären. Dieses konnte nach verständiger Auffassung nicht anders geschehen, als, entweder durch eine Erhebung der Menschheit über die allgemeine Menschennatur hinaus, so dass sie sich mit der göttlichen leicht vereinigen konnte, oder dadurch, dass man die Menschheit nur als Hülle, Organ für das Eigentliche in Christus, für seine Gottheit nahm. Aus dem ersteren Standpunkte lässt Origenes die präexistirende Seele Jesu durchdrungen sein von Anbeginn mit dem Wesen des Logos, bis dahin dass sie Ein Geist geworden[e]). Dem Leibe

---

Gottes (Luc. 3, 38) und gewissermassen *μονογενής*, aber nicht der eingeborne Sohn Gottes; ebenbildlich geschaffen, aber nicht das Bild."

c) In der *Form. Concordiae* wird verworfen als Irrthum der Anabaptisten *p.* 623: *quod Christus carnem et sanguinem suum, non e Maria virgine assumserit, sed e coelo attulerit;* der Schwenkfeldianer *p.* 625: *quod caro Christi ad s. trinitatis essentiam pertineat.*

d) So bei J. Böhme der Leib Christi der concrete Menschengeist, Christus der Weltgeist.

e) In dieser Ansicht von der Seele Jesu, die dem geliebten Logos in's irdische Dasein nachfolgt, lag zugleich eine Consequenz des Glaubens an die Vorzeitlichkeit der Geister und der unbedingten Freiheitslehre. *De princ.* 2, 6, 3: *Unigenitus Dei cum invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus: quia neminem auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei inhaerens, et tota totum recipiens atque in ejus lucem ipsa cedens facta est cum ipso principaliter unus spiritus —. Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante, non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri, nascitur Deus homo.* Die Verdammung dieses Origenismus durch Justinian (*Ep. ad Mennam* b. *Mansi IX.* 506 *sq.*) geschah nur in Folge des Anathema gegen die Präexistenz der Seelen überhaupt: (*ib.* 534) *εἴ τις λέγει, τὴν*

Christi giebt, nicht Origenes, aber Clemens, ebenfalls (gnostischerweise) einen übermenschlichen Charakter[f]). In dem andern zuerst durch Apollinaris vertretenen Standpunkte lag zwiefacher Platonismus: theils in der Unterscheidung von *νοῦς* und *ψυχή*, theils darin, dass an die Stelle des *νοῦς* das Gleichartige, eine höhere Potenz, der Logos getreten sein sollte. Auch unter den Apollinaristen gab es Solche, welche den Leib Christi himmlischer Art sein liessen[g]). Der Monophysismus, den

---

τοῦ κυρίου ψυχὴν προϋπάρχειν καὶ ἡνωμένην γεγενῆσθαι τῷ θεῷ λόγῳ πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεως — ἀνάθεμα ἔστω. Augustin (*de Gen. ad lit.* 10, 19 *sq.*) hatte diesen Gegenstand noch unentschieden gelassen.

f) Nach Clemens (*Stromm. VI.* 775) war der Körper Jesu ohne Bedürfnisse wie ohne Affecten (*ἔφαγεν οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, — ἀπαθής*), aber die Doketen sind ihm Häretiker (*VII.* 900) und der Vorwurf des Photius (*cod.* 109: *μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι*) ist Uebertreibung. Origenes (*in Gen. T. II.* 55. *in Matth. T. III.* 906) bedroht die feste Objectivität der Aeusserlichkeit Jesu nur darin, dass er ihn den verschiedenen Menschen je nach dem Masse ihres Geistes verschieden erscheinen lässt, so den Jüngern auf dem Berge der Verklärung; die Beschuldigung des Gennadius (*de dogm. ecc. c.* 2: — *Christum carnem de coelo secum afferre*) ist Verwechselung mit der Seele. Vrg. *Gieseler, Clementis et Orig. doctr. de corp. Chr. exponuntur. Gott.* 837. 4.

g) Allg. DG. S. 155 ff. Das Logosbild trug in den ersten Jahrhunderten noch so viel von seinem Urbilde, der menschlichen Vernunft, an sich, dass der göttliche Logos und das menschliche Fleisch im Bewusstsein der Kirche das göttliche und menschliche Wesen Christi vollkommen darstellten. Vor Origenes gedenkt nur Clemens Romanus gelegentlich einer Seele Jesu (1 *Cor. c.* 49: *ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς — καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, also nur in der Bedeutung des Lebens wie *Jo.* 12, 25), bestimmter Tertullian (*de carne Chr. c.* 13 nach *Matth.* 26, 38, und nicht als *anima carnalis*), mit dem vollsten Bewusstsein Hippolytus, doch wohl auf modalistischem Standpunkte (*de theol. et incarn. fr.* 8: *ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἐκ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας, κατὰ σύλληψιν ἄῤῥαντον, δίχα τροπῆς, ἐνουσιώσας ἑαυτῷ ψυχὴν νοερᾶν μετὰ αἰσθητικοῦ σώματος, γέγονεν ἄνθρωπος*). Aber insgemein setzte die herrschende Ansicht der alten Kirche vom urpersönlichen Logos das Menschliche nur in das Fleisch. Erst der fortschreitenden Entwickelung des kirchlichen Denkens und als der Logos zur vollen Gottgleichheit erhoben wurde, ergab sich, dass die menschliche Natur durch den blosen Leib bei den Arianern (und darin anfangs ohne den Widerspruch des Athanasius), wie durch die Zuthat der blos animalischen Seele bei Apollinaris nicht hinreichend vertreten sei. Auch Cyrill (*περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως c.* 9 bei *A. Maio, nova coll. VIII.* 65) stellt beides zusammen: *Ἄρειος μὲν καὶ Εὐνόμιος ἄψυχον ἄνθρωπον ἀνειληφθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου διαβεβαιούμενοι, Ἀπολινάριος δὲ ἔμψυχον, νοῦ δὲ ἐστερημένον, οὐκ οἶδ' ὅ τι νοῶν τὴν ἀνθρωπείαν ψυχήν.* Jene Schwierigkeit bestand nicht für den Sabellianismus, da das Göttliche in Christo ihm nicht ein selbständiges Wesen war, sondern wie dem kirchlichen

Eutychianismus mit zugerechnet, lässt sich nur in der phantastischen Vorstellung vom Apollinarismus unterscheiden, an sich sind sie Eines. Denn die in das Göttliche übergegangene menschliche Natur hat ja diesen Lehren zufolge gar kein wirkliches Bestehen gehabt. Allg. DG. S. 163. 200 ff.

3. Nihilianismus: eb. S. 255. Aber ähnliche Klänge giebt es schon in der alten Kirche: eben aus dem Streben hervorgegangen, die Vereinigung von Gott und Mensch begreiflich zu machen; aber auch wohl, um das Göttliche, als die eigentliche Lebensmacht in Christus, zu ehren [h]).

§. 67.

Die kirchliche Meinung legte dieser menschlichen Natur doch gewisse Vorzüge bei: [1]) — hierbei eifrig bemüht, das solchen Vorstellungen zum Grunde liegende Streben, die Person Christi ideal zu fassen, mit dem rein menschlichen Dasein und Wirken desselben zu vereinigen — ausser der übernatürlichen Geburt, welche ein unbestrittener Lehrsatz innerhalb der Kirche geblieben ist [2]), vornehmlich die Sündlosigkeit [3]).

1. Von Seiten dieser Vorzüge wurde Christus die ἀπαρχή der menschlichen Natur genannt (vgl. §. 66, *a*).

2. Eine auffallende, doch wohl zu erklärende Erscheinung: in den Schriften N. T. jene übernatürliche Geburt ausser den zwei Evangelienstellen nirgends erwähnt: in der Kirche von Anfang an anerkannt, auch wo sich keine Bekanntschaft zeigt mit Matthäus und Lukas [a]). Vertheidigt wurde dieser Glaubens-

---

Denken der h. Geist in den Gläubigen. — *Planck, obss. in primam doctrinae de naturis Chr. historiam. Gott.* 787-9. *II.* (*Commtt. th. Lps.* 794. *I.* 141 *sqq.*)

h) Wie es Petrus Lombardus verstand, war es nur die zweifelhaft beantwortete speculative Frage: ob Gott durch seine Menschwerdung etwas geworden sei, das er vorher nicht war? und die Gleichstellung von der (im Sinne der kirchlichen Theologie geleugneten) menschlichen Persönlichkeit Christi mit *aliquid;* wie es die Ankläger verstanden, hatte die Kirche denselben Vorwurf gegen den Doketismus und Monophysismus erhoben, dass sie die menschliche Natur Christi zu nichte machten. Vrg. unten §. 71, *b*.

a) Die jungfräuliche Geburt, denen ursprünglich fremd, die auf die Davidische Abstammung den Accent legten, auch wohl der Johanneischen und Paulinischen Christusvorstellung, bei *Ignat. ad Ephes. c.* 8: ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, 18: ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, 19: ἡ παρθενία Μαρίας. Sie steht nicht in sämmtlichen alten Formeln des *symbolum apostolicum* und der *regula fidei,* doch in dem römischen nach Rufin: *natus de Spiritu S. ex Maria virgine.* Der

artikel einestheils gegen die überspannten Judenchristen [b]), anderntheils als wirkliche Geburt von der Jungfrau gegen Gnostiker [c]). Die kirchlichen Uebertreibungen des Wunders in der Geburt Jesu gingen anfangs noch mehr aus demselben Streben hervor, die Person Christi zu verherrlichen, dann aber (und schon in den Streitigkeiten des 9. Jahrh.) hingen sie mit der Marienverehrung zusammen [d]).

3. Die Sündenlosigkeit befasst in der kirchlichen

Moment der Incarnation blieb der Kirche unbestimmt. Bei dem durch die evangelische Ueberlieferung (*Mt.* 1, 18. *Luc.* 1, 35) gegebenen Verhältnisse des h. Geistes zum johanneisch-kirchlichen Logos als Object der Menschwerdung, verwechselte die Kirche hier fortwährend πνεῦμα und λόγος, daher bei *Juvenc.* 1, 70: *at tibi mox puerum casto sermone jubebit — gigni;* daher die alte kirchliche Darstellung: *quae per aures concepisti* (*Asseman. Bibl. I.* 91. Adelung, ü. die Korssun'schen Thüren. S. 12). Diese göttlich jungfräuliche Erzeugung wurde mit ähnlichen griechischen Mythen verglichen (*Justin. Apol. I. c.* 22. *Orig. c. Cels.* 1, 37) und als ein θεῖον im Dasein Christi betrachtet, jedoch als Grund und Erweis seiner Gottheit nur von solchen gebraucht, die dieses noch im Widerspruche mit Jo. 1, 13, überhaupt mit der herrschenden Logoslehre, ganz hellenisch ansahn, oder modalistisch die Persönlichkeit des Gottessohnes erst bei der Incarnation entstehn liessen, wie *Iren.* 5, 1: *Spiritus S. advenit in Mariam et virtus altissimi adumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum et Filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus.*

b) Die andere Partei des Judenchristenthums ging auf die übernatürliche Erzeugung ein (*Orig. c. Cels.* 5, 61. Allg. DG. S. 29), wie sich ja auch die Erzählung derselben an das judenchristliche Matthäusevangelium angesetzt hatte.

c) Hier als doketische Consequenz, wo der Gnosticismus sich überhaupt noch auf eine menschliche Geburt einliess. So Valentinus von der Geburt des psychischen Christus: (*Iren* 1, 7) τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει.

d) Die Kirchenmeinung hat sich allmälig gesteigert von der jungfräulichen Empfängniss zur Verleugnung der Möglichkeit jüngerer Geschwister Jesu (*intemerata*, dagegen die Ἀντιδικομαριανῖται bei *Epiph. haer.* 78 und *Hieron. adv. Helvidium*) bis zur Behauptung der jungfräulichen Geburt des Herrn, welche im 9. Jahrh. noch als doketisch bestritten wurde. (*Ratramni l. de eo, quod Chr. ex virg. natus est.* Bei *d'Achery, Spic. I.*) In der weitern Steigerung zum unbefleckten Empfangensein der Gottesmutter selbst erweist sich das ausschliessliche Interesse für sie. Der Protestantismus hat jenes anfangs stehn lassen (*Form. Conc.* 767: *Dei genitrix est et tamen virgo mansit*). In der neuen protestantischen Zeit, je nach den verschiedenen Richtungen der Theologie, kritische Ablösung der betreffenden Evangelienabschnitte, natürliche Erklärung, endlich Auffassung als heilige Sage und als nicht zum eigentlichen Inhalte des εὐαγγέλιον gehörig, daneben exegetische, dogmatische, ästhetische Vertheidigung, bis zum apriorischen Beweise der Nothwendigkeit einer solchen Geburt (noch durch den vormaligen Bruno Bauer).

Vorstellung gewöhnlich zugleich das Sittliche und das Geistige (Irrthumslosigkeit)[e]. Bekannte Stellen, wo Jesus von seinem Nichtwissen spricht, erklärte die Kirche als Anbequemungen[f]. Wie bei den Aposteln selbst, so war auch in der Kirche diese Idealität Jesu immer mehr eine streitlose Voraussetzung, als etwas zu Beweisendes. Schwankend war es übrigens immer, ob die Sündlosigkeit in der menschlichen Person Jesu für sich, oder in ihrer Verbindung mit der göttlichen liegen solle[g]. Während endlich diese Sündlosigkeit immer so aufgefasst wurde, dass sie als Ideal für alle Menschen gelten sollte, folglich als etwas Selbsterworbenes, Eigenes, mochte der Sinn der Kirche doch keine sittlichen Kämpfe im Geiste Jesu annehmen[h]. Zu vertheidigen war die Sündlosigkeit Jesu gegen Basilides, Arius, gegen

---

e) Zuerst bei Hippolytus (*Gallandii Bibl. II.* 466) ἀναμάρτητος. Als kirchliches Bekenntniss zuerst im *Symb. Chalcedonense*: κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας. Aber Athanasius, allerdings im Eifer der Polemik, sah darin nichts Ausschliessliches: *c. Arian. or.* 4. (*I.* 485): πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας. Dagegen die ältern Alexandriner nach ihrer Genesis des irdischen Menschen: *Clem. Paedag.* 3, 12: μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν.

f) So Athanasius von Jesu Nichtwissenwollen der Stunde des Gerichts (*Mtth.* 24, 36. *Mrc.* 13, 32), da er sie doch wissen musste, als Rede κατ' οἰκονομίαν (*ib.* 494): τοῦτο — διὰ τὴν σάρκα ὡς ἄνθρωπος ἔλεγεν. (Vrg. oben §. 64, *b*.)

g) Das Erstere trat entschieden hervor in der singulären Lehre des Origenes von der Psyche Jesu (§. 66, *e*), das Andre war im kirchlichen Alterthum schon desshalb vorherrschend, weil das Göttliche vom Menschlichen noch nicht genau geschieden war, z. B. *Tertul. de an. c.* 41: *solus Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus.* Die Scholastik sah nur die Unmöglichkeit der Sünde in der Vereinigung mit dem göttlichen Logos (an sich *potuit non peccare*, als Gottmensch *non potuit peccare*), so *P. Lomb.* 3, 12, *C: non est ambiguum, animam illam entem unitam verbo peccare non posse, et eandem, si esset et non unita verbo, posse peccare.* So auch noch *Hoevel, de ἀναμαρτ. Chr. ejusque necessitate. Hal.* 740. 4.

h) Aber man dachte ihn nach *Hebr.* 4, 15 als Menschen nicht ohne innere Versuchungen. *Orig. c. Cels.* 1, 69: — καὶ μέγαν ἀγωνιστὴν αὐτόν φαμεν γεγονέναι διὰ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, πεπειρασμένον μὲν ὁμοίως πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ πάντα, οὐκέτι δὲ ὡς ἄνθρωποι μετὰ ἁμαρτίας. Erst die neuere Theologie hat auch jeden zur Sünde reizenden Gedanken ausschliessen wollen (besonders Schleiermacher ü. Luk. S. 54 ff. in Bezug auf die Versuchungsgeschichte) und mit der tiefern Fassung des Problems unbedingter Sündlosigkeit seine rein historisch biblische Begründung versucht. Ullmann, die Sündlosigk. Jesu. Hamb. 828. 4. A. 842. Gegen ihn von der einen, gegen Hövel von der andern Seite: *C. F. Fritzsche, de ἀναμαρτ. Chr. Hal.* 835-7. *IV.* (*Fritzschior. Opp.* 838.)

die Beschränkungen der Antiochener[i]); neuerlich neben Deismus und schroffem Rationalismus[k]) auch gegen Schwärmersecten wie die von Irving[l]).

§. 68.

Seitdem aber die beiden Bestandtheile der Person Christi, Gottheit und Menschheit, sich im Kirchenglauben völlig festgestellt hatten (Concil zu Constantinopel 381), wurde nothwendigerweise die Vereinigung derselben zur Erwägung gezogen: inwieweit diese Vereinigung geschehen sei und bestehe? und wie sich die Folgen derselben im Dasein Christi selbst und in unserer Vorstellung von derselben (*consequens reale — verbale*) darlegen.

---

i) Basilides (*Clem. Stromm. IV*, 12) mit dem Grundsatze, dass jedes Leiden eine Busse eigner Sünde sei, rechtfertigte die Leiden auch der Säuglinge, indem er neben die Thatsünde die angeborne Lust zur Sünde (*τὸ ἁμαρτητικόν*) stellte. Daher in Bezug auf Christi Leiden: *οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ.* Werde er aber weiter gedrängt, so sage er: *ἄνθρωπον, ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν-θεόν.* — Arius berief sich auf Aussprüche wie *Luc.* 18, 19. *Marc.* 15, 34, überhaupt auf alles, was von allmäliger Bildung, Affection und Beschränkung Jesu ausgesagt ist, um, da ein seelenloser Leib zur Erklärung desselben nicht ausreiche (oben §. 66, *g*), hieraus die Geschöpflichkeit des Logos als eines freien, der Veränderung unterworfenen Wesens zu erweisen. Nach *Athan. c. Ar. or.* 2: (*I.* 311) *ὁ λόγος — τῷ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούλεται μένει καλός, ὅτε μέν τοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως.* Vrg. *Epiph. haer.* 69, 19. — Besonders Theodor von Mopsuhestia leugnete im Sinne seiner Schule eine Einwirkung der göttlichen Natur auf die menschliche, durch welche diese über das gemeine Loos der Menschheit erhoben worden wäre, daher in seinem Interesse lag, Menschlichkeiten aller Art hervorzuheben z. B. in den Auszügen, die der 5. oekumenischen Synode vorgelegt wurden: (*Mansi IX.* 205) *Si Deitas pro sensu fiebat illi qui assumtus est, — quomodo timorem in passione suscipiebat? quid vehementioribus orationibus ad imminentem necessitatem indigebat, quos cum magna quidem voce, cum plurimis lachrymis, secundum* b. *Paulum, referebat Deo? quomodo timore tanto detinebatur, ut ex immensa trepidatione fontes sudoris dimitteret? — quid angeli adventu et visitatione egebat, animam reficientis in experimento malorum, confortantis ejus alacritatem, excitantis eum ad imminentem passionis necessitatem, tolerare fortiter mala suadentis, urgentis ad patientiam? etc.*

k) (Reimarus) v. Zwecke Jesu u. sr. Jünger. Strauss, Glaubensl. I. 190 ff.

l) Auch er (wie vormals Dippel und Poiret) behauptete nicht actuelle Sünden von Christo, sondern dass er unser sündiges Fleisch angenommen und den Augiasstall der menschlichen Natur zuerst in ihm selbst gereinigt habe. Allg. DG. S. 479.

Man muss davon ausgehn, dass die frühesten Vorstellungen der Kirche über diesen Gegenstand, auch wo wirklich und vollständig zwei Naturen angenommen wurden [1]), sehr unbestimmt gewesen sind [2]).

1. Es ist wahrscheinlich, dass apollinaristische Vorstellungen, wenn gleich nicht in der philosophischen Form, wie bei Apollinaris, oftmals dagewesen sind in den ersten Zeiten [a]). Wiederum ist die Vorstellung des Cerinth, dass die Gottheit zum *λόγος* wurde, welcher über Jesum gekommen sei, zu denselben Zeiten vielleicht sehr verbreitet gewesen [b]).

2. *Σάρκα γενέσθαι*, vom Logos gesagt, dieses war der allgemeine Ausdruck der Kirche für diese Meinung [c]). Dachte man sich etwas genauer, was hierdurch geschehen sei, so lagen drei Vorstellungen nahe: der Gott hat sich den Menschen nur zum Werkzeuge genommen — der Gott ist zum Menschen geworden — der Mensch ist in Gott verwandelt worden. Der ersten konnte selbst die gangbare Lehrform förderlich sein, welche den Menschen Jesus durch den Logos erbaut sein liess [d]). Die

---

a) z. B. *Just. Apol. II. c.* 10: *Μεγαλειότερα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον — Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.*

b) Zu einer Zeit, als das erste und dritte Evangelium noch nicht verbreitet, das vierte wahrscheinlich noch nicht geschrieben war, während doch die einmüthige Evangelienüberlieferung, angemessen der Messiaserwartung, bei der Taufe ein höheres Wesen über Jesum gekommen sein liess: lag es nahe und entsprach der Analogie prophetischer Begeisterung, das Göttliche in Jesu nur in dieses vom Himmel damals Herabgekommene zu setzen. Es ist die eine alexandrinische Vorstellungsweise, im vierten Evangelium hat sich die andere ausgeprägt. Die Kirche musste jene (gnostische, auch sabellianische) Ansicht verwerfen schon aus dem Gefühle, dass das Göttliche im Erlöser etwas Angeborenes sei, und wegen der Consequenz, die bereits Cerinth aus seiner Vorstellung zog, dass der Logos oder (nach *Iren.* 1, 26. *Epiph. haer.* 28) der vom Himmel gekommene Christus als nicht leidensfähig (*impassibilis*) den menschlichen Jesus vor seinem Leiden wiederverlassen habe (*in fine revolasse iterum Christum de Jesu et Jesum passum esse*).

c) Aber dieser Ausdruck (z. B. *Justin. Apol. I. c.* 32: *ὁ λόγος σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*) konnte doch naturgemäss nur entstehn oder auf dieses Verhältniss angewandt werden, indem der Logos als der Geist nur den Menschenleib anzunehmen brauchte, um bei der Unbestimmtheit dieser ursprünglichen Vorstellung Gott-Menschliches darzustellen (§. 66, *g*). Der unbefangene, alterthümliche Ausdruck dafür im sogen. 2. Briefe des *Clem. Rom. c.* 9: *Ἰ. Χ. ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.* Dagegen in der zuerst durch Cerinth vertretenen Fassung der Logoslehre das Menschliche bereits durch einen vollständigen Menschen vertreten sein musste.

d) Vrg. §. 67, *a*. Daher bei *Prud. cath.* 3, 21 *Verbigena* als Name Jesu.

zweite erscheint immer mehr in Vorwürfen, welche die Kirche den Freunden der dritten gemacht hat: so sollen auch jene von Hippolytus bestrittenen, Beron und Helix, sie gehabt haben, und auf dieselbe, als auf den schroffsten Gegensatz wider den Doketismus, verfallen sein, nämlich auf die Annahme einer rechten, vollen Realität in der Person Christi [e]). Die dritte war wohl die gewöhnlichste. Daher die Formeln in der altkirchlichen Sprache, in denen entweder dem Menschlichen die Theilnahme am Göttlichen, oder dem Göttlichen die am Menschlichen (jene theopaschitischen) unbedingt beigelegt wurden [f]). Die erste jener Vorstellungen scheint mehr dem asiatischen, die dritte mehr dem alexandrinischen Denken angehangen zu haben [g]).

---

e) *Hipp. de theol. et incarn. c. Beronem et Heliconem haereticos.* (Fragmente b. *Galland. II.* 465 *sqq.*) Das vergessene Vorspiel der Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts. Beron und andre von Valentinus Abgefallne lehrten, was seit Chalcedon die orthodoxe Lehre wurde, ein gemeinsames Wirken der göttlichen und menschlichen Natur (*ταυτουργία*), woraus Hippolytus ihnen die monophysitische Consequenz einer Vermischung (*σύγχυσις*) zieht, welcher er (nestorianisch) die strenge Scheidung der Unendlichkeit des Gottes und der Beschränktheit des Menschen entgegenstellt.

f) Vrg. oben S. 142. Diese üblichen und nicht blos alexandrinischen Ausdrucksweisen, *θεὸς ἔπαθεν, αἷμα θεοῦ, θεοπρεπὴς σάρξ*, bei Tertullian (*c. Marc.* 2, 16) *christianorum est etiam mortuum Deum credere*, mögen auch aus den Mysterien herüberklingen, gehören aber dem hellenischen und ägyptischen Sprachgebrauche an, der an getödtete Götter und Göttersöhne gewöhnt war, auf die sich auch Justin (*Apol. I. c.* 22) und Origenes (*c. Cels.* 1, 31) berufen. So auch *θεοτόκος* im ersten noch unbefangenen Gebrauche, gegen den Nestorius (b. *Marius Mercat.* 54) anfangs eben die Anklage des Heidenthums erhob.

g) Melito, und er vielleicht gegen gnostischen Doketismus (*de incarn. Chr.* in *Anast. Sin. hodego c.* 13 b. *Galland. I.* 679): *θεὸς ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν.* Ueber Hippolytus oben *e*. Die antiochenische Schule: *Diodor. Tars. πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς:* (*Canisii Lectt. ed. Basnage. I.* 591 *s.*) *Jesus proficiebat aetate et sapientia. Hoc de verbo Dei dici non potest. Verbum majus est Christo. Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam Dei. Gratia filius homo ex Maria natus, natura autem Deus verbum.* Bei Theodor v. Mopsuh. die nachmaligen Nestorianismen *συνάφεια* und *διπλοῦς υἱὸς τοῦ θεοῦ* (*Mansi IV.* 1350 *s*). — Origenes enthält auch hier, wie im arianischen Streite, die Elemente beider Richtungen, indem er den *θεάνθρωπος* (nicht nothwendig als Vereinigung beider Naturen, nur als Gegenwart des göttlichen Wesens in der menschlich erschienenen Person Christi) in die Kirche einführend alles Leiden auf die Psyche Jesu legte, die doch wieder in ihrer Einigung mit dem Logos (§. 66, *e*) das Mittel wurde zur Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen. Ueber sogenannte alexandrinische Archaismen: allg. DG.

Aber die Unbestimmtheit in diesem Artikel wurde getragen durch Sprache und Sinn der Zeit: denn wie unklar, volksmässig waren die gangbaren Ansichten, sowohl des Judenthums von den Sichtbarkeiten Jehovah's, als des Heidenthums von den Göttererscheinungen und dem Götterleben unter den Menschen [h])!

§. 69.

Die zwei vornehmsten Denkweisen über diesen Gegenstand, die von Einwohnung des Göttlichen im Menschen Jesus, und die von Vermischung beider, traten im Nestorianismus und Alexandrinismus einander vom 5. Jahrhundert an gegenüber: in den ersten Streitenden mehr nur durch Formeln getrennt, welche beide aus ihren Schulen, der Antiochenischen und Alexandrinischen, wiederholten. Aber auch, seitdem der Unterschied wirklicher wurde, im monophysitischen Streite, blieb ein Nebel auf dem Streite liegen, darum vornehmlich, weil man die zweite Frage (§. 68), die von den Folgen der Vereinigung, fallen liess. Die Concilien von Ephesus und Chalcedon stellten, im Sinne der frühern ökumenischen Versammlungen, nur den allgemeinen Gedanken, und als Glaubensgeheimniss hin: seit der Menschwerdung haben sich zwei wahrhafte, vollständige Naturen, als solche fortbestehend, zur Einheit der Person vereinigt. Die Formeln, welche demgemäss aufgestellt wurden, waren so natürlich und leicht gefunden, dass wir sie zum Theil in der frühern Kirche schon gebraucht finden [1]). Doch blieb die menschliche Natur insgemein der kirchlichen Theologie hinsichtlich ihrer Persönlichkeit unvollständig [2]). Allg. DG. S. 158-166. 200-211.

S. 157. In diesem Kreise waren die Ausdrücke *ἕνωσις, συγκρᾶσις, τροπή* gewöhnlich. Selbst *μία φύσις σεσαρκωμένη* (doch in der Bedeutung von Leben, persönliches Dasein) in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift *de incarn. Dei verbi* und in einem Schreiben des römischen Bischof Julius I. b. *Mansi II.* 1191. Vrg. *C. A. Salig, de Eutychianismo ante Eutychen. Guelph.* 723. 4.

h) Wenn auch nicht die Apotheosen der römischen Staatsreligion, noch die Incarnationen des Orient eingewirkt haben, so bildeten doch die griechischen Mythen von Göttersöhnen, von *ἐπιδημίαι* und *ἐπιφανείαι* der alten Götter (auch die Kirche feierte ein Fest der *ἐπιφάνεια* zweideutigsten Ursprunges), die neuplatonischen Behauptungen von der Vereinigung des Weisen mit dem Gott in ihm, endlich selbst die kirchlichen vom Logos und Pneuma in den Gläubigen Anklänge der mannigfachsten Art.

1. Irenäus und Tertullianus geben schon die Hauptformeln von der Zweiheit der Naturen und der Einheit der Person[a]), so, wenigstens in der Grundlage auch die übrigen, am meisten die Väter der kirchlichen Theologie im 4. Jahrhundert[b]).

2. Die Schwierigkeit, zwei selbständige Wesen, zwei Persönlichkeiten zu einer Person zusammenzufassen, welche Apollinaris in seiner Weise zu lösen versucht hatte (§. 66, 2), machte, wenn auch wenig beachtet, sich fortwährend geltend, daher auch das Resultat des monotheletischen Streites den zweiten menschlichen Willen nicht in einer eigenen menschlichen Persönlichkeit gründete[c]). Der Name Christus hat seit dem Chalcedo-

---

a) *Iren.* 3, 19, 3: *Ὥσπερ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἠσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν.* Vrg. oben §. 66, *a*. Bei Tertullian tritt bereits die Reflexion hervor: *adv. Prax. c.* 27: *de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem?* Er entscheidet für das Letztre, weil *transfiguratio* eine Veränderung in Gott sein und dadurch in Christo aus beiden Substanzen ein Drittes werden würde: *mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse i. e. spiritus, neque argentum i. e. caro, dum alterum altero mutatur. — Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum.* Tritt hier mehr die Unterscheidung hervor, wie denn die älteren Vertreter der historischen Richtung die Vorläufer der antiochenischen Schule waren, so in andern Stellen mehr die Gemeinschaft: *Iren.* 3, 19, 1: *— ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ.* (Die alte Uebersetzung liest: *commixtus verbo Dei.* Die Ansicht von Grabe, dass Theodoret, der den Grundtext in einem Citate seines 1. Dialoges aufbewahrt hat, die ursprüngliche Lesart *συγκερασθεὶς τῷ λόγῳ* als ihm zu alexandrinisch verändert habe, ist aus dem 11. Dialoge von Massuet widerlegt, daher allerdings nichts übrig bleibt, als einen Gedächtnissfehler oder eine falsche Lesart, sei's bei Theodoret, sei's bei dem Uebersetzer, anzunehmen.) *Tertul. Apol. c.* 21: *Dei radius — delapsus in virginem quandam et in utero ejus caro figuratus nascitur homo Deo mixtus.* Dass dieses auch im Sinne der spätern Zeit noch nicht eutychianisch war, sondern nur anti-nestorianisch, erhellt aus *Leo M. Sermo* 3 *de nativ. Chr.* (*Baller. I.* 74): *nec sic creatura in societatem sui creatoris est assumta, ut ille habitator, illa esset habitaculum, sed ita ut naturae alteri altera misceretur.*

b) Ueber Greg. v. Nazianz Ullmann, G. v. Naz. 396 ff. von Nyssa: Semler zu Baumgarten, Polem. III. 180. Vrg. das Verzeichniss der, wenn auch nur zum kleinsten Theile treffenden, Zeugnisse im Anhange der *Concordia*, Dresd. 580.

c) Schon *Hippol. c. Noet. c.* 15: *Οὐ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* Dann *August. de fide c.* 17: *Deus verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis.* Aber die Meinung der Kirche war freilich

nischen Concil in der Kirche meist eine andere Bedeutung erhalten: er bezeichnet die Person des Gottmenschen. Früher bedeutete er, nachdem er den jüdischen Messiasbegriff vollends verloren hatte, die göttliche Natur Christi, abwechselnd mit Logos und Gottessohn.

§. 70.

Johannes Damascenus hat für beide Kirchen eine grössere Bestimmtheit in das Dogma dadurch gebracht, dass er auf die Folgen jener Vereinigung einzugehen versuchte: und seine Formeln, auch aus altkirchlichem Sprachgebrauche hervorgegangen, sind stehen geblieben [1]). Doch beschränken sie sich auf allgemeine Gedanken von der wirklichen Vereinigung, und auf den kirchlichen Sprachgebrauch, welcher das Recht haben sollte, göttliche und menschliche Prädicate mit einander zu vertauschen [2]).

1. Die Ausdrücke *περιχώρησις* (in der philosophischen Sprache Attribut der Weltseele, das Allesdurchdringen) und *ἀντίδοσις*, von denselben Gegenständen, nur in einem minder bestimmten Sinne, längst gebraucht [a]).

---

immer gewesen, wie es die, seit dem 3. Jahrhunderte gangbare Formel im *Symb. Ephesinum* ausspricht (*Mansi V.* 303): — *ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*, ja dass Christus die ganze, die allgemeine menschliche Natur, als ihre *ἀπαρχή* oder *ἀρχή* in sich aufgenommen habe, wie diess besonders Gregor von Nyssa entwickelt hat in der Rede über 1 *Cor.* 15, 28: (*ed. Par.* 1615. *T. I.* 844) *ἐκ πάσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ᾗ κατεμίχθη τὸ θεῖον, οἷον ἀπαρχή τις τοῦ κοινοῦ φυράματος ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ὑπέστη, δι' οὗ προσεφύη τῇ θεότητι πᾶν τὸ ἀνθρώπινον* · welche Universalität nachmals grade in der Unpersönlichkeit eine Begründung fand.

a) Joh. Damascenus versteht unter *περιχώρησις* die in der persönlichen Einheit begründete, gegenseitige, doch nur von der göttlichen Natur ausgehende, Sichdurchdringung der Naturen, als innigste Gemeinschaft ohne Vermischung: *de fide orth.* 3, 7: *Ἰστέον, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ' οἴδαμεν, ὡς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν· καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι, μενούσα αὐτὴ ἀπαθὴς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος* (wie die Sonne auf die Erde wirke; also nicht wahrhaft gegenseitig). Aus ihr folgt die *ἀντίδοσις*, das Vertauschen göttlicher und menschlicher Prädicate von der nach der einen oder andern Natur benannten Person des Gottmenschen, als berechtigter Sprachgebrauch: *ib.* 3, 4: *Θεότητα μὲν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστήν· οὔτε δὲ τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τα τῆς θεότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν ἀνθρωπότητα ἄκτιστον· ἐπὶ δὲ*

2. Die allgemeinen Gedanken, welche Damascenus mit der Kirche aussprechen wollte, waren: die göttliche Person hat mit sich die menschliche Natur zum Gottmenschen für immer vereinigt[b]), — Christus als Mensch ist gotteskräftig[c]), — hat die Ehre der Anbetung[d]).

τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν· — καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν· κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος. Die historischen Grundlagen seines Lehrbegriffs: *Greg. Naz. or. 42: — ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων —, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Leo M. ad Flavian. (Mansi V. 1359 sqq.) c. 3: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae in unam coeunte persona, suscepta est a majestate humilitas. 4: Qui verus est Deus idem verus est homo, — dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. 5: Propter unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de virgine assumserit. Et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Concilii oecum. V. can. 10: (Mansi V. 383) Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. εἶναι θεὸν ἀληθινόν, — καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Dionys. Areop. Ep. 4: Οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.*

b) J. Damascenus (*ib.* 3, 4-9) dachte beide Naturen nicht nur jede mit ihrem eigenen Willen, sondern mit einer ganzen Reihe ihrer Facultäten, aber die ganze göttliche Natur als Person hat die ganze menschliche Natur in sich aufgenommen (oben §. 69, *c*), welche nur in jener ihre Persönlichkeit hat (*ἐνυπόστατος*), aber bewirkt, dass die vorher einfache Persönlichkeit des Logos eine zusammengesetzte wird (*σύνθετον γενέσθαι τὴν πρότερον ἁπλῆν οὖσαν τοῦ λόγου ὑπόστασιν· σύνθετον ἐκ δύο τελείων φύσεων*).

c) Die menschliche Natur Christi, der göttlichen ganz hingegeben, nimt Theil an göttlicher Herrlichkeit und Weltherrschaft (diess schon *Athanas. c. Arian. or. 4. T. I. 492*) ohne Aufhebung ihrer Eigenthümlichkeit; jede Natur handelt in Gemeinschaft mit der andern, daher jede Handlung Christi eine gottmenschliche ist, während doch das Princip der Handlung je nach ihrem Inhalte der einen oder andern Natur angehört. *Ib.* 3, 17: *Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τεθεῶσθαι λέγεται καὶ ὁμόθεος καὶ θεὸς γενέσθαι (οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἢ ἀλλοίωσιν, ἢ σύγχυσιν).* 15: *Ἐνεργεῖ ὁ Χριστὸς καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ τῶν φύσεων, καὶ ἐνεργεῖ ἑκατέρα φύσις ἐν αὐτῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας· τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου ἅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, διὰ τὴν αὐθεντίαν καὶ ἐξουσίαν τῆς θεότητος, — τοῦ δὲ σώματος, πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ λόγῳ.* 19: *Τοῦτο οὖν δηλοῖ ἡ θεανδρικὴ ἐνέργεια, ὅτι ἀνδρωθέντος θεοῦ, ἤγουν ἐνανθρωπήσαντος, καὶ*

§. 71.

In solcher Weise (der Adoptianismus erregte nur vorübergehende Fragen über dieses Dogma: allg. DG. S. 212 ff.) bildete sich die Lehre auch im Abendlande aus. Die Philosopheme über die Möglichkeit der Vereinigung bedeuteten eben nur soviel wie die in der Trinitätslehre [1]): aber jene Folgen der Vereinigung werden von den Häuptern der Scholastik mit grosser Entschiedenheit dargestellt [2]); nur der Scotismus macht eine Ausnahme [3]).

1. Höhere und niedere Analogie'n: Seele und Leib, Feuer und Eisen [a]). Es kann bei ihnen nur dazu kommen, entweder die Einheit der Person im Sinne der Kirche (denn diese sieht in Christus eine andere Einheit der Person als es die im menschlichen Dasein ist) oder die Verschiedenheit der Naturen aufzuheben.

2. Sie haben die Persönlichkeit der menschlichen Natur geleugnet [b]) und das Prädiciren der einen Natur von der persönlichen (concreten) Bezeichnung der andern Natur gerechtfertigt [c]).

ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ ἐνέργεια θεία ἦν, ἤγουν τεθεωμένη, καὶ οὐκ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ ἡ θεία αὐτοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄμοιρος τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ ἐνεργείας, ἀλλ' ἑκατέρα σὺν τῇ ἑτέρᾳ θεωρουμένη· λέγεται δὲ ὁ τρόπος οὗτος περίφρασις, ὅταν τις δύο τινὰ διὰ μιᾶς περιλάβῃ λέξεως· wie man einem feurigen Schwerte sowohl ein brennendes Schneiden als ein schneidendes Brennen zuschreibe, und doch das Schneiden vom Brennen unterscheide.

d) Nur die Anbetung der menschlichen Natur Christi war durch die strengste nestorianische Fassung in Frage gestellt, doch gebraucht bei ihrer Bejahung Damascenus (4, 3) noch dasselbe Gleichniss vom königlichen Purpur, dessen sich die antiochenische Schule zu bedienen pflegte (oben §. 68, *g*) denn: *ἡ σὰρξ κατὰ μὲν τὴν ἑαυτῆς φύσιν οὐκ ἔστι προσκυνητή, προσκυνεῖται δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμένῳ θεῷ λόγῳ* (*σὰρξ θεοῦ*).

a) Beide althergebracht, die Erstere seit Augustin gewöhnlich (auch im *Symb. Athanasianum: sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*), und durch den kirchlichen Sprachgebrauch begünstigt, der von der ursprünglichen Vorstellungsweise her (S. 165) immer noch *σὰρξ* und *ἄνθρωπος* in dieser Lehre als gleich nahm.

b) *Pet. Lomb. III.* 5. *D: Non accepit verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam verbum accepit, sed accipiendo univit et uniendo accepit.* Mit der bestimmten Reflexion auf die Nothwendigkeit dieser Annahme gegen solche, welche Menschengeist (*anima*) und Persönlichkeit für gleich achteten.

c) *Pet. Lomb. III*, 22: *Solet quaeri, si congruenter dici possit,*

3. Der Mensch Jesus, dieses ist Scotus Lehre, gilt zwar als Stellvertreter der gesammten Menschheit, aber es kommt ihm nicht Kraft und Verdienst der Gottheit zu: er wirkt und gilt nur durch die göttliche Gnade [d]).

---

filius hominis vel ille homo descendisse de coelo, vel ubique esse, sicut dicitur filius Dei vel Deus de coelo venisse et ubique esse? — Si ad unitatem personae referatur dicti intelligentia, sane dici potest. Si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Obwohl er im Sinne der Kirche eine allmälige Entwicklung des mit der Gottheit vereinigten Menschengeistes leugnete (*III*, 13: *ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur*), so ist ihm doch selbst das Wissen desselben nur dem Umfange, nicht der Klarheit nach schrankenlos, seine Macht aber im irdischen Leben beschränkt (14: *dicimus animam Christi in verbo Dei, cui unita est — omnia scire, quae Deus scit, sed non omnia posse, quae Deus potest, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus*), sein Leib nie allgegenwärtig (22: *non ubicunque erat, homo erat, nec modo ubicunque est, homo est: quia ubique est secundum deitatem, nec ubique homo, quia non ubique homini unitus. — Tempore mortis et ubique erat secundum Deum, — sed in infero secundum animam tantum et in sepulchro secundum carnem tantum. Thomas P. III. qu.* 16, 1: *Dicimus hanc propositionem esse veram, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponi pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus ex ipso modo suae significationis potest supponere pro persona filii Dei. De quolibet autem supposito alicujus naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto. Quia ergo persona filii Dei est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen potest praedicari de hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona filii Dei.* Ebenso: (*ib.* 2) *homo est Deus.* Ferner (*ib.* 3) *cum sit eadem hypostasis utriusque naturae — de homine possunt dici quae sunt divinae naturae, et de Deo — quae sunt humanae naturae.* Aber er denkt noch nicht an eine wirkliche Uebertragung der Attribute der einen Natur auf die andere (*ib.* 4): *Quamvis non distinguantur ea quae praedicantur de Christo: distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque praedicatur. Nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam: ea quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam.*

d) Duns Scot. in LL. Sentt. III, 18, 1: *Conjunctio animae Christi cum Deo per actum fruitionis fuit tanta et tam excellens, quod ad ipsam non potuit praecedere meritum, et nobilius est habere actum, ad quem non potest praecedere meritum ex liberalitate dantis, quam habere actum debiliorem cum multo merito praecedente.* Er tritt hier der gemein scholastischen, insbesondre thomistischen Ansicht entgegen, dass jede creatürliche Herrlichkeit eine verdiente sei, also auch die der menschlichen Verherrlichung Christi mindestens durch ein nachfolgendes Verdienst, dem er, wie auch sonst in seiner Lehrweise, die abso-

§. 72.

Die lutherische Kirchenpartei wendete sich erst wieder mit grösserem Interesse diesem Dogma zu, vornehmlich durch die Consequenzen veranlasst, welche sich im Abendmahlsstreite hervorhoben [1]). Aber sie hat nicht nur neue Ausdrücke und neues Formelwerk, auch von zweideutigem Sinne, eingeführt, sondern sie ist auch wirklich über die altkirchliche Lehre hinausgegangen [2]), wenn auch nicht in eigentlich und allgemein symbolischen Bestimmungen [3]).

1. Unkirchlich hatte Zwingli selbst die sprachliche Mittheilung zwischen den beiden Naturen geleugnet (Alloeosis) [a]). Luther's eigene, harte Reden über die volle Gemeinschaft der beiden waren nicht geeignet für dogmatische Ausführung [b]).

---

lute Machtvollkommenheit Gottes entgegensetzt. Die *communicatio idiomatum*, die zu seiner Zeit als anerkannte Lehre galt, scheint er nur insofern beschränkt zu haben, als sie zur Sicherung der Unveränderlichkeit und Spontaneität Gottes auch im Sinne der Kirche beschränkt werden konnte: *Ib. III*, 7, 2: *Propter unionem naturarum est communicatio idiomatum. — Ab illa regula communicatione idiomatum excipiuntur illa, quae exprimunt unionem naturae ad personam. Et ratio hujus est, quia illa communicatio in praedicationibus fit propter unionem et ita praesupponit unionem, non ergo fit secundum illa, quae exprimunt unionem, et ideo non est factus Deus, licet sit factus homo, sicut hic natura divina assumsit naturam humanam, igitur natura divina* (wohl Druckfehler *ed. Ven.* 1597 für *humana*) *assumsit naturam divinam non sequitur.* Hierdurch will er aber die kirchliche Ausdrucksweise: *Deus factus est homo* als gleich berechtigt wie *homo factus est Deus*, nicht verworfen haben.

a) Ueberall, wo das N. T. Göttliches und Menschliches, nach den in der kirchlichen Convenienz angenommenen Benennungen desselben, in der Bezeichnung des Erlösers vertauscht, nahm er eine rhetorische Ungenauigkeit an. *Exegesis eucharistici negotii:* (*Opp. I.* 350) *Eas permutationes, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione libere usi sunt, imo Christus ipse de se ipso jucunda variatione usus est, quas paulo ante theologi idiomatum communicationem vocabant, eas alloeoses adpellavimus. Est ergo ἀλλοίωσις — desultus ille aut permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus: caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per communicationem hoc loco pro divina ponitur natura. Quatenus enim filius Dei est, eatenus est animae cibus, ait enim: spiritus est qui vivificat.*

b) z. B. in d. Schrift das ist mein Leib: (Walch XX, 1010 ff.) „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein. — So spricht Christus auch: Niemand fährt gen

2. Neuer Ausdruck: Ubiquität der menschlichen Natur Christi (allg. DG. S. 344). Neue Formeln vom Abstractum und Concretum: zweideutig, denn sie bedeuteten bald die Naturen an sich und in ihrer Vereinigung zur Person Christi, bald die Naturen und die Bezeichnungen, Ausdrücke für sie.

Zwei Uebertreibungen der lutherischen Lehre über die altkirchliche hinaus, mit einander natürlich zusammenhängend: die Naturen selbst theilen sich mit — und: die ruhenden Eigenschaften der Gottheit theilen sich dem Menschen Jesus mit[c]). Andreas Osiander in seiner phantastischen Denkweise schritt bis zur Vergötterung des Menschen Jesus, zum Eutychianismus fort[d]). Vor-

---

Himmel, denn der herabgefahren ist, nehmlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Damit er ja anzeigt, dass sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja schon bereit an allen Enden ist. Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person worden, sondern wie vorhin allenthalben gegenwärtig. — Auf diese Rede werd ich vielleicht nun andere Schwärmer kriegen, die mich fahen wollen und vorgeben: Ist denn Christus Leib an allen Enden, ei so will ich ihn fressen und saufen in allen Weinhäusern, aus allen Schüsseln, da ist kein Unterschied unter meinem Tisch und des Herrn Tisch. — Droben habe ich gesagt, dass die Rechte Gottes an allen Enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich ist, über und ausser allen Creaturen. Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen: er ist frei und ungebunden allenthalben, wo er ist, und muss nicht dastehen als ein Bube am Pranger oder Halseisen geschmiedet."

c) Die erste dogmatische Ausführung von Chemnitius: *de duabus naturis in Chr. Jen.* 570. bes. *c. praef. Selnecceri, Lps.* 578. 4. *p.* 252: *Docetur in primo gradu: idiomata naturarum tribui seu communicari personae. In secundo genere: utramque in Christo naturam agere cum communione alterius, quod cujusque proprium est. In tertio gradu agitur de hyperphysicis, quae ipsi assumptae naturae communicata sunt. Et illa communicatio non est reciproca, sed humanitati tantum communicantur a divinitate.* Von spätern lutherischen Dogmatikern werden diese 3 Arten der *propositiones idiomaticae* (*modi singulares declarandi communicationem idiomatum*), als Folge der *communio naturarum*, unterschieden als *genus idiomaticum, apotelesmaticum, majestaticum.* Sie liegen schon in der *ἀντίδοσις* und *ἐνέργεια θεανδρική* (§. 70), neu ist nur die volle Durchführung der *communicatio idiomatum* im dritten *genus* als Ausdehnung der göttlichen Allgegenwart auf den Leib Jesu. Die Allgegenwart wurde wenigstens auch betrachtet als *attributum operativum,* doch übertrug der dogmatische Sprachgebrauch allerdings mittelbar auch *attributa quiescentia* auf die menschliche Natur Christi, z. B. *Hollaz* 704: *omnia attributa divina communicata sunt carni Christi, qua inhabitationem et possessionem; ad usurpationem et immediatam praedicationem eidem collata sunt idiomata divina operativa.* Vrg. *Luc. Osiander, de comm. idiomm. Tub.* 719. 4.

d) *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset? item de imagine Dei. Monte regio* 550. 4.

stellungen ähnlicher Art von der Menschennatur und vom Leibe Christi waren früher nur bei Mystikern (wohin das Bilderspiel vom Blute Christi auch gehört, obwohl es oft scholastisch ausgeführt wurde) oder gar nur in pantheistischer Ausdeutung dagewesen [e]).

In der lutherischen Kirche selbst wendeten sich G. Calixt [f]) und Spener gegen die Ueberspannungen des altkirchlichen Dogma; ausser ihr Calvin, Danäus, auch öffentliche Schriften, wie die Brandenburgische Confession [g]). Die neueste Zeit hat jene Formeln bisweilen zu rechtfertigen gesucht [h]): aber, auch abgesehen von dem Gedanken, selbst die Form der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum* ist unlogisch, falsche Spitzfindigkeit.

---

e) Letzteres b. *Jo. Erigena, de div.* 2, 11: *Quod ipse ait: Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi: satis indicat ipsum non solum secundum verbum, quo omnia implet et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit — et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, vel ullo modo circumscriptum: mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes coelestes essentias. —* (Mit dem Ausgange:) *Non autem alium finem hujus sensibilis mundi credimus futurum, nisi in Deum et in primordiales causas suas — reditum.*

f) *G. Calixtus, de persona Ch. Helmst.* 663. 4.

g) *Calv. Instt.* 2, 14, 1: *Attribuunt* (*Scripturae*) *Christo interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat, interdum quae divinitati peculiariter competant, nonnunquam quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis competant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent, qui tropus veteribus ἰδιωμάτων κοινωνία dictus est. Danaeus, examen libri Chemnitii de duab. in Ch. nat. Gen.* 581. *Confessio Elect. Brandenburgici:* (b. Niemeyer 645) „Die Locutiones *abstractivas* d. i. solche Art zu reden, die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig, u. drgl. weil sie in der h. Schrift nicht zu finden, und den Haupt-Symbolis entgegen — auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenschaften auf dem Rücken tragen, wolle S. Churf. Gnaden ausgesetzet und niemand zu derselben gantz gefährlichen und hochärgerlichen Gebrauch gezwungen wissen.“ Diese Opposition, von der Abendmahlslehre ausgehend, welche einen leiblich aller Orten gegenwärtigen Leib nicht brauchen konnte, erschien den Lutheranern nothwendig als nestorianisch. *A. Calovii Examen doctrinae publ. ecclesiarum reform. et syncretismi in artic. de pers. Ch. Vit.* 667. 4. *L. F. Wolfhardt,* (*praes. Calov.*) *Nestorianismus antiquus et novus. Vit.* 681.

h) Sartorius, die luth. Lehre d. gegens. Mitth. d. Eigenschaften der beiden Naturen in Chr. (Beitr. zu d. theol. Wiss. v. Dorpat. Hamb. 832. I. Vrg. oben §. 65, *f.*

3. Der kirchliche Sitz dieser Lehren der lutherischen Partei ist lediglich, und zwar noch mit grosser Unbestimmtheit, die Concordienformel[i]).

§. 73.

Die Lehre endlich vom heiligen Geiste hat in der Kirche immer als christliche Grundlehre[1]), und als ein christlich-eigenthümlicher Gedanke gegolten: wiewohl man den h. Geist der Kirche für denselben mit dem des A. T. hielt, und auch im religiösen Heidenthum gern auf Andeutungen der christlichen Idee hingewiesen hat[2]).

1. Nach dem christlichen Gedanken lag in jener Idee des h. Geistes: ein unmittelbar und fortwährend göttlich erregtes, höheres Geistesleben, eine Gemeinsamkeit der christlichen Menschheit in demselben, dieses Geistesleben das schaffende, tragende und haltende Princip in der Kirche, nicht materielle Wunderkräfte, noch Cultus, noch Gesetz.

2. Das gewöhnliche Judenchristenthum fasste, ausser dem prophetischen Geiste, an welchen es mit der gesammten Kirche glaubte, den christlichen Geist sehr roh auf, wie aus dem Evangelium der Hebräer zu ersehen[a]). Durch das in der Kirche stehende Prädicat, *προφητικὸν πνεῦμα*, sollte wohl zugleich gegen Gnosis und Manichäismus die Identität des christlichen und des alttestamentlichen Geistes, wie der reingeistige Charakter desselben ausgesprochen werden (im Gegensatze von *δημιουργικόν*)[b]).

Aus dem Heidenthum wurde am gewöhnlichsten hierher die Idee der Weltseele übertragen: sowohl für den Begriff,

---

i) *Form. Conc. VIII de persona Christi.*

a) Vom Herabkommen des h. Geistes bei der Taufe: *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν* (nach *Epiph. haer.* 30, 13). Als Jesu eigne Rede: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ* (nach *Orig. hom.* 15 *in Jerem. in Jo. tom.* 2, 6 mit einem seltsamen Herausreden des ebionitischen Evangeliums). (*Fabric. Cod. apoc. I.* 361 *sqq.* Vrg. Nitzsch, theol. Studien. L. 815.). Letzteres in Bezug auf das weibliche *genus* von רוּחַ und auf diejenige ebionitische Ansicht, welche im h. Geiste das göttliche Princip der menschlichen Entstehung Jesu anerkannte, wie in der Stimme vom Himmel bei der Taufe das Bekenntniss dieser Mutterschaft.

b) *Just. Apol. I. c.* 6. Hierauf deutet auch im *Symb. Nic. Constantinopolitanum* (*Mansi III.* 552): *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Δημιουργικόν* als Welt-Princip s. unten.

als für die Stellung des h. Geistes in der Trias hat dieses Bedeutung gehabt [c]). Noch Gregor von Nazianz und Didymus beziehen sich hierauf, als auf eine herrschende Ansicht. Doch, wie eben bemerkt, der Gesammtverstand der Kirche begriff das Verschiedene der beiden Begriffe sehr wohl. Nur Abälard hat später auf jene Ansicht hingedeutet [d]). Angemessner war die Vergleichung, welche Justinus Martyr zwischen dem h. Geiste und der durch ein göttliches Geschick verliehenen Tugend in Plato's Meno gemacht hat [e]). Aber Origenes spricht mit Recht ganz allgemein: ausser der heil. Schrift sei in der alten Welt keine Ahnung dieser Idee dagewesen [f]).

---

c) *Athen. legat. c.* 6: Ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες θεόν. *Theophil.* 1, 5: Ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς θεοῦ. *Greg. Naz. or.* 37: Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι καὶ μᾶλλον (als die den Geist verleugnenden Sadducäer) ἡμῖν προσεγγίσαντες ἐφαντάσθησαν μέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, περὶ δὲ τὴν κλῆσιν διηνέχθησαν, νοῦν τοῦ παντός, καὶ τὸν θύραθεν νοῦν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες. Aehnlich *Didym. de Sp. S.* 2, 27.

d) *Theol. chr. I:* (*Martene, Thes.* 1176) *Platonis verba de anima mundi* (oben §. 51, *a*) *diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum S. integerrime designatum esse agnoscamus. Dicit itaque hanc ante mundi constitutionem factam sive genitam a Deo esse, in quo Spiritus S. perpetuam processionem, qua ex Deo Patre est, nobis insinuat. — Bene Spiritum S. animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, — juxta quod tam apud Evangelistam* (*Jo.* 1, 3), *quam apud Platonicos scriptum esse meminimus: quod factum est in ipso vita erat.* Wiefern der h. Geist als *bonitas* (*benignitas*) *Dei* dargestellt wird (oben §. 55, *f*). Aehnlich ist die Vorstellung De Wette's vom h. Geist als „dem in der Natur wirkenden Gottesgeist." Nur die eine alttestamentliche Anschauung vom Hauche und Geiste Jehovah's (*Gen.* 1, 2. *Psalm.* 33, 6. *Sap.* 12, 1) erlaubt die Vergleichung mit der Weltseele.

e) *Cohort. ad Graec. c.* 32: Εἴ τις περὶ τῆς ἄνωθεν παρὰ θεοῦ κατιούσης ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας δωρεᾶς, ἣν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζουσιν οἱ ἱεροὶ προφῆται, ἀκριβῶς σκοπεῖν ἐθέλοι, εὕροι ἂν καὶ ταύτην ὑπὸ Πλάτωνος ἐν τῷ πρὸς Μένωνα λόγῳ δι' ἑτέρου ὀνόματος κηρυττομένην· δεδιὼς γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δωρεὰν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζειν, ἵνα μὴ δόξῃ τῇ τῶν προφητῶν ἑπόμενος διδασκαλίᾳ ἐχθρὸς Ἑλλήνων εἶναι, τὸ μὲν ἄνωθεν αὐτὸ παρὰ θεοῦ κατιέναι ὁμολογεῖ, οὐ μὴν πνεῦμα ἅγιον, ἀλλ' ἀρετὴν ὀνομάζειν αὐτὸ ἠξίου. (Wiefern dort Plato seine Untersuchung, ob die Tugend durch Lehre, Uebung, oder durch die Natur entstehe, mit dem Bekenntniss abschliesse:) Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγινομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίνηται.

f) *De prine.* 1, 3: *De subsistentia vero Spiritus S. ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et Prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere confitentur.*

§. 74.

Gewiss aber ist, dass, ohne Zweifel durch die Taufformel und die Formeln der Doxologie, vom Anfange an in der Kirche die Vorstellung von der Persönlichkeit des h. Geistes geherrscht hat; in dem Sinne, dass ausser den geistigen Kräften, Gaben, Leben, ein persönliches Himmelswesen, das Princip von jenen, bestehe [1]). Es ist eine unklare Behauptung, und nur durch einen fünffachen Schein hervorgerufen, dass die ältesten Kirchenväter keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt haben sollten [2]).

1. Zwei andere Bedeutungen, in welchen von einer Person des h. Geistes die Rede sein könnte, haben, die Eine gar nicht, die Andere nicht im allgemeinen Gedanken der alten Kirche stattgehabt. Jenes ist die eigentlich biblische, in welcher der h. Geist in dem menschlichen Gemüth Persönlichkeit hat oder erlangen soll, von Schleiermacher wieder erweckt [a]). Vielleicht indess zeigt sich eine Spur dieser Vorstellung in den Clementinischen Homilie'n [b]). Dieses ist die, von Origenes vermuthungsweise ausgesprochene, dass das Ganze der Geisteswirkungen, die *ὕλη χαρισμάτων*, als Persönlichkeit aufzufassen sei [c]); erinnernd, aber unähnlich, an die Hegel'sche Idee des Geistes [d]).

2. Die Unterscheidung von Sohn und Geist liegt in Lehr- und Denkart der alten Kirche zu deutlich, und überall, eben schon in Tauf- und doxologischen Formeln ausgesprochen [e]).

---

a) Nehmlich als „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes."

b) *Hom.* 2, 10: (vom wahren Propheten) — *τῷ πρόγνωσιν ἔχοντι διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ πνεύματος θειότητα.* Aeusserst selten auch in der alten Kirche wurde der h. Geist bei der Taufe auf Vater und Sohn als Gabe gefasst, wie *Juvenc. H. ev. 4, 797 sq: nomine sub sancto Patris Natique lavate, vivifici pariter currant spiramina flatus.* Doch einte sich im kirchlichen Verständnisse der Taufformel die speculative Beziehung auf die Trinität und die praktische auf das christliche Leben.

c) *In Jo. tom. 2, 6: Οἶμαι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς — ἁγίοις.* Dem Origenes schwebte hierbei wohl die platonische *ὕλη νοητή* (*Plotin. Enn. II, 4, 3*), der Weltgeist in seinem Verhältnisse zu den individuellen Geistern vor.

d) Als die Personen bildende, in ihnen sich wissende absolute Substanz.

e) *Ignat. ad Magn. c. 13: Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς — οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.* Vrg. die trinitarischen Formeln §. 52, *f.* u. §. 75. — Dagegen für vielfache Confusion des Logos und Pneuma: Keil, ob die ältesten chr. Lehrer e. Unterschied zwischen d. Sohn u. Geist gekannt — haben? in Flatt's Mag.

Man könnte also nur behaupten, dass sich bei jenen ältesten Kirchenlehrern unwillkürliche Vermischungen gefunden haben. Aber der Schein, welcher dazu verführt hat, dieses zu behaupten, löst sich so auf: 1) es konnte statt der Gaben des Geistes der Logos genannt werden, welcher sie verliehen, dessen blose Ausströmung jene sein sollten[f]; 2) es wurden manche Wirkungen dem h. Geiste und Christo gemeinsam beigelegt, und die Sprache wechselte also ab, diesen oder jenen nennend[g]; 3) es waren manche Namen beiden gemeinsam, wie der der Weisheit; 4) heiliger Geist hiess im ältesten kirchlichen Sprachgebrauche bisweilen noch die höhere Persönlichkeit und Natur Christi: bald nach altpalästinischer Art zu sprechen, bald in freierer Sprechweise, *πνεῦμα* soviel als Himmelswesen, oder als *ἐνδιάθετος λόγος*[h]. Dazu kamen 5) uneigentlich genommene

---

798. St. 4. Georgii in d. Studien d. ev. Geistlichk. Würt. 838. X. 2. S. 100 ff.

f) *Just. Apol. I. c.* 10: *Χριστῷ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι, (λόγος γὰρ ἦν καί ἐστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα —) οὐ φιλόσοφοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ ἰδιῶται —· ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή.* So unzählige Stellen bei den Alexandrinern, insbesondre bei Clemens vom Logos als dem göttlichen Princip in der Menschheit und Christenheit.

g) Insbesondre die Inspiration und die Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als die Propheten ausrüstend war der Logos *πνεῦμα θεοῦ*. *Theoph.* 2, 10: *Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας.* Das schriftgemässe Empfangensein Jesu vom h. Geiste wurde hierdurch aber auch mit der Vorstellung, mehr im Sinne der Kirche, ausgeglichen, dass der Logos sein menschliches Organ selbst erzeugt habe. So *Justin. Apol. I. c.* 33: *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι. — Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον — ἐγκύμονα κατέστησε.*

h) *Hermas, Simil.* 5, 5: *Filius (Domini) Spiritus S. est* — 6: *qui creatus est omnium primus. — Corpus, in quod inductus est Spiritus S., servivit illi Spiritui* (nur diese menschliche Erscheinung wird in der Parabel als der nachmals zu erhöhende *servus* und *filius Dei* dargestellt, der Geist als das göttliche Princip in ihm). *Clem. Rom. 2 Cor. c.* 9: *Ὁ κύριος — ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ* (Geist im Gegensatz der irdischen Erscheinung, *λόγος ἄσαρκος*). *Tatian. c. Graec. c.* 7: *Λόγος ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός* — (*πν.* als Princip des hervorgegangenen Logos). *Tertul. adv. Prax. c.* 26: *Dicens (Luc.* 1, 35): *Spiritus Dei, etsi Spiritus Dei Deus, tamen non directo Deum nominans portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in Filii nomen. Hic Spiritus Dei idem erit sermo. Sicut enim Joanne dicente: sermo caro factus est, Spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et Spiritus substantia est sermonis et sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.* (Der Anlass dieses Wort-

Ausdrücke, welche etwas Unpersönliches als h. Geist zu bezeichnen schienen. — Aber diejenigen, welche die Persönlichkeit des Geistes nicht anerkannten in den ersten Zeiten der Kirche, haben auch die des Sohnes nicht angenommen: die Sabellianer [i]).

§. 75.

Eben so gewiss aber ist die grosse Unbestimmtheit, in welcher diese Himmelsperson, weniger in ihrer Eigenschaft [1]) als in ihrem Verhältnisse zu Vater und Sohn gedacht worden ist [2]). Nur untergeordnet wurde sie durchaus gedacht, und so ist der Zusammenhang sehr begreiflich, in welchen man diesen Gottesgeist mit dem Engelreiche setzte [3]).

1. Die reingeistige Eigenschaft des h. Geistes war entschieden, gegen jene theilweis hervortretende Vermischung desselben mit der Weltseele. Natürlich und sinnvoll war die Vorstellung, dass das Gebiet des Sohnes im Vernünftigen überhaupt, das des Geistes das Gebiet der Gnade sei [a]).

---

spieles, welchem die Ahnung des gleichen Inhalts beider Begriffe zu Grunde liegt, der eine palästinischen, der andre alexandrinischen Ursprunges, wie bei Justin, *nota g.* Doch rechnete man es auch zu den Paradoxie'n des Tertullian, dass er das Göttliche in Christo durch *Spiritus S.* bezeichnet, was schon durch die ebionitische Anerkennung des h. Geistes in Christo ohne seine Gottheit der Kirche verdächtig werden musste.) *Cypr. de idol. vanit. c.* 11: *Hic (Sermo et Filius Dei) in virginem illabitur, carnem Spiritus S. induitur, Deus cum homine miscetur.* (Die Entstehung der andern Lesart, *Spiritu S. cooperante*, ist leicht erklärlich.)

i) Sonach auch solche katholische Kirchenväter, die vom Logos modalistisch oder dahin schwankend dachten (oben S. 142. 147). *Athenag. legat. c.* 10: Ὅντος τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος —. Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου (und hier im nächsten Zusammenhange mit der Trias ist nicht blos von Geistesgaben die Rede). Vielleicht auch *Iren.* 3, 18, 3: *In Christi nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Unxit quidem Pater, unctus est Filius, in Spiritu, qui est unctio.*

a) *Orig. de princ.* 1, 3, 5: Ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον. Der verwandte Gedanke, dass der h. Geist das vollendende Princip sei (*Basil. M. de Sp. S. c.* 16: τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν τῶν γενομένων τὸν πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ πνεῦμα. Aehnlich Methodius b. *Photius, cod.* 205), hat eine biblische Grundlage (*Jo.* 15, 13); in seiner welthistorischen, über die bestehende Kirche hinausschreitenden Auffassung ist er bei den

2. Origenes in dem berühmten Ausspruche von der Unsicherheit des kirchlichen Bewusstseins über den h. Geist meint die Ungewissheit über die Natur (absolut göttlich oder nicht) und über das Verhältniss zum Vater und Sohne [b]).

3. Die Unterordnung geht immer zugleich unter den Sohn [c]). Die Vorstellung von einer Engelnatur des h. Geistes zeigt sich auch in Apokryphen [d]). Bei Justin und Athenagoras werden

---

Montanisten und dann wieder in Secten des Mittelalters zum Glauben an ein drittes, vollendendes Zeitalter des h. Geistes geworden (oben S. 79).

b) *De princ. praef. c. 4*: *Honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum S. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus, vel Filius etiam Dei habendus sit necne.* — L. Lange, die Lehre der Unitarier d. 2. u. 3. Jahrh. v. h. Geiste. In Illgens Zeitschr. 833. III. 1. Sein Resultat, dass diejenigen, welche Christum für einen blosen Menschen hielten, in der Lehre vom h. Geiste, als blos einer göttlichen Kraft, mit ihren Gegnern wesentlich übereinstimmten, ist insofern berechtigt, als im kirchlichen Bewusstsein der ersten 3 Jahrhunderte für die doctrinelle Frage nach dem h. Geiste ein lebendiges Interesse noch gar nicht hervorgetreten war.

c) Die dreifache Gradation bei Justin s. oben S. 121. *Tertul. adv. Prax. c. 4: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.* Origenes oben *a*. Doch scheint diesem nach der schwierigen, vielleicht auch verdorbenen Stelle (*in Jo. tom.* 2, 6), wo er die 3 verschiedenen Ansichten über den h. Geist durchgeht (geworden, ungeworden, ohne eigne Existenz), der Geist nicht durch den Logos entstanden, sondern er behauptet diess nur als Consequenz für diejenigen, welche ihn überhaupt entstanden sein lassen. Seine eigne Meinung: *τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι, ἕπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι.* Daher das folgende: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον*, wohl so zu fassen ist, der Geist stehe höher als alles durch den Logos Geschaffene, gehöre also überhaupt nicht in diese Kategorie; was mit dem Bekenntnisse, freilich nur in seiner Jugendschrift und in der Uebersetzung Rufin's zusammenstimmt: (*de princ.* 1, 3, 3) *usque ad praesens nullum sermonem in Scriptis S. invenire potuimus, per quem Spiritus S. factura vel creatura diceretur.* Auch *Novatian. de trin. c.* 24: *Accepit Paracletus a Christo quae nuntiet. Si accepit, major ergo Paracleto Christus est.*

d) *Ascensio Isaiae, ed. Laurence, Oxon.* 819. Hier wird zwar in der lateinischen Uebersetzung — und die wörtliche Treue derselben bei dem hier ohnedem einfachen und klaren äthiopischen Texte ist uns von guter Hand verbürgt — bald der *angelus Spiritus Sancti p.* 15. 41, bald der *Spiritus Sanctus* selbst genannt *p.* 49. 77: aber sie sind nicht verschieden, denn auch jener *angelus* erscheint zur Linken des Vaters als Gegenstand religiöser Verehrung *p.* 59. 75; der h. Geist stellt sich nur als Engel dar, wie auch der Sohn zur Rechten des Vaters, als in Mitten und an der Spitze der Engel. Daher wenigstens eine Verwandtschaft des Geistes und der Engel vorausgesetzt ist.

wenigstens h. Geist und Engel nebeneinander gestellt[e]). Athanasius erklärte daher, dass man ihn als Engel nehmen müsste, wenn man seine Gottheit leugnete. Vielleicht wurde eben darum nicht, wie es doch so leicht hätte vorgestellt werden können, das Engelreich als Schöpfung des h. Geistes gedacht[f]). Der Socinianismus[g]) und andere Subordinatianer haben den Gedanken begreiflicherweise wieder hervorgezogen.

§. 76.

Streitigkeiten entstanden in diesem Dogma nicht vor dem 4. Jahrhundert[1]). Hier aber erkannte die Athanasianische Denkart bald, wie wesentlich und nothwendig die kirchliche Bestimmung über den h. Geist neben der über den Gottessohn war. Athanasius, Gregor von

---

e) *Just. Apol. I. c.* 6: *Ἐκεῖνόν τε* (*Patrem Deum*) *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Hier *διδάξαντα* mit dem Heere der Engel zu verbinden, als Mitbelehrte (Grabe, Thalemann) oder *ταῦτα* und *τὸν — στρατόν* als Object der Belehrung (nach Rösler, Möhler in der Tüb. Quartalschr. 833. 1) ist ebenso gezwungen, als für *στρατόν* die Conjectur *στρατηγόν* als Bezeichnung Christi (Keil u. a.) willkürlich. Nach der Wortfügung wie nach dem Zusammenhange bezieht sich *σεβόμεθα* gleichmässig auf die verschiedenen Gegenstände der christlichen Verehrung (Neander in d. Stud. u. Krit. 833. 3. Hasselbach eb. 839. 2. Georgii in d. Stud. d. Geistlichk. Würtemb. 838. X. 2), welche im Gegensatze der polytheistischen Anschuldigung des Atheismus gehäuft werden; der h. Geist nach den Engeln zufällig oder als ihr Haupt. Ganz parallel *Athenag. legat. c.* 10: *Τίς οὐκ ἂν ἀπορήσαι, λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος· ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμέν.* Das *θεολογικόν* in der festen, patristischen Bedeutung des zum Gottsein Gehörigen, wie das Regelmässige *Χριστὸς θεολογεῖται.* Auch Justin (*Tryph. c.* 116), in der Deutung eines prophetischen Gesichts (*Sacharj.* 3, 1 *sqq.*) versteht wahrscheinlich unter dem Engel des Herrn den h. Geist (*ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ I. X.*), aber er hat in dieser speciellen Beziehung, des Geschäfts, nicht des Wesens, auch den Sohn einen Engel genannt (*ib. c.* 127: *τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ*), und oft nennt er ihn einen Engel Gottes.

f) Erst Augusti (Dogmengesch. 4. A. §. 260) hat es beantragt, den h. Geist als Schöpfer der Geisterwelt anzusehn nach willkürlicher Deutung von *Jo.* 3, 6.

g) Socin giebt gar keine Bestimmung über den h. Geist, der Racauer Catechismus erwähnt ausdrücklich die Unbestimmtheit der Lehre. Doch leugnete der Socinianismus insgemein die Persönlichkeit des h. Geistes. Für seine Engelnatur: *Ch. Sande, problema paradoxon de Sp. S. Col.* 678.

Nazianz und Nyssa vereinigten sich über die volle und gleiche Göttlichkeit desselben, während in Basilius noch eine schwankende Ansicht sprach. Fortan wurde der Artikel in einer Reihe von Schriften kirchlich besprochen [2]), das Concil von Constantinopel stellte ihn fest, jedoch ohne die kirchliche Philosophie von dem Dogma zurückhalten zu können, ja, wohl auch ohne die Absicht hierzu [3]).

1. Wenn in den Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte (die Sabellianer ausgenommen) des h. Geistes Erwähnung geschieht, über welchen eine Partei geirrt habe: so ist immer nur von Gabe und Wirkung des h. Geistes die Rede. So bei Montanisten, Messalianern; auch bei den Manichäern, abgesehen von ihrer materialistischen Deutung des Sohnes und des Geistes. Eine Schwärmerei, in welcher jedoch der h. Geist mehr als Person erscheint, die hierakitische, liess Melchisedek seine Incarnation sein [a]).

2. Sie gehören mehr oder weniger in's Bereich der allgemeinen Trinitätsliteratur (oben S. 125) [b]). Schriftbeweise wurden

---

a) Epiphanius (*haer.* 67) schildert den Hierakas als einen Aegyptier von griechischer Bildung und strenger Sitte, der das eigenthümlich Christliche in das Verbot der im A. T. noch erlaubten Ehe setzte und in der Weise des Origenes nur eine geistige Auferstehung lehrte. Wenn er den Melchisedek nach *Rom.* 8, 26. *Hebr.* 7, 3 für den h. Geist hielt, wie dieser Priesterkönig auch Gnostikern als mystische Person galt, so mag durch eine Mischung von Platonismus und Gnosis die Meinung dieser schwärmerisch theistischen Partei gewesen sein, dass im Zeitalter des Paraklet die alte Religion des Melchisedek wiederhergestellt werden solle.

b) Verloren sind die Schriften über den h. Geist von Amphilochius von Iconium (vrg. *Coteler. Monn. II.* 99 *sqq.*), Diodor von Tarsus (*Phot. cod.* 102), Theodor von Mops. u. a. Erhalten: die 4 Briefe des Athanasius an Serapion (*Opp. Par. I.* 166 *sqq.* II. 10 *sq.*), *Basilius M. de Sp. S. ad Amphilochium, Didymus, de Sp. S.* (*Opp. Hieron. ed. Martianay T. IV. P. I*), Gregor von Naz. in einigen Reden, besonders 37, *Greg. Nyss. de s. trin. et in adversarios Sp. S.* (*Opp. Par. II.* 438 *sqq.*), *de Sp. S. contra Macedonianos* (*A. Maii Scrr. Vett. N. Coll. VIII.* 2. 10 *sqq.*), *Ambrosius de Sp. S. l.* 3 (aus Didymus und Basil.), *Paschasius l.* 2 *de trin.* Der Arianismus stand darin auf alterthümlichem Boden, dass er den h. Geist zweifach unterordnete, seine ihm folgerechte Neuerung war die Geschöpflichkeit des Geistes, dadurch dieser zur blosen Engelnatur wurde. Aber die Synode von Nicäa liess beides unbeachtet. Die pneumatomachischen Streitigkeiten, in denen das Bewusstsein der Kirche zu diesem Punkte fortschritt: allg. DG. S. 151 f. Die nachher mit dem zerschmetternden Ketzernamen der πνευματομάχοι bezeichnete Partei war nichts als ein Arianismus auf dem Rückzuge, der sich noch behauptete hinsichtlich des h. Geistes. *Athan.* 1.

mehr negativ gebraucht, die Deutungen, auch wohl Fälschungen der Gegner ablehnend. Neben dem Beweise aus der Consequenz der Christologie, vornehmlich dass die Heiligung Vergöttlichung und ein göttliches Werk sei [c]).

3. Vor dem Concil von Constantinopel (allg. DG. S. 152)

---

ad Serap. T. I. 174: *Ἔγραφες — ὡς ἐξελθόντων μὲν τινῶν ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν διὰ τὴν κατὰ τοῦ θεοῦ βλασφημίαν, φρονούντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ λέγοντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ — βαθμῷ μόνον διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.* Basilius, der die Plotinischen Formeln von der Weltseele auf den h. Geist übertragen hat, legte noch kein Gewicht auf seinen Gottes-Namen, was auch Gregor Naz. in seiner Trauerrede (*or.* 20, *ed. Par. p.* 364 *sq.* vrg. *ep.* 26 *ad Basil.*) bemerkt und entschuldigt. Die Unsicherheit des kirchlichen Denkens über den Geist noch gegen Ende des 4. Jahrh. bezeugt er selbst: *Or.* 37: *Τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο (Sp. S.) ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὡς φασιν, ὧν οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης.* Er selbst gegen den Vorwurf einen fremden, der h. Schrift unbekannten Gott einzuführen (*ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον*) und des erst allmäligen Hervortretens dieser Lehre noch klar bewusst, beruft sich auf eine dem entsprechende allmälige Offenbarung der Trinitätspersonen (*ib. p.* 608): *ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ παλαιὰ τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν ἀμυδρότερον· ἐφανέρωσεν ἡ καινὴ τὸν υἱόν, ὑπέδειξε τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα· ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ πνεῦμα, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχει τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν·* denn es sei nicht angemessen gewesen, dass so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes offen verkündet wurde, und so lange die des Sohnes noch nicht anerkannt war, die des h. Geistes so zu sagen als die grössere Last uns aufgelegt wurde. *Hilar. de trin. l.* 2: (*ed. Par. p.* 34) *de Spiritu S. nec tacere oportet, nec loqui necesse est,* — (jenes in Bezug auf die noch Unkundigen, die ihn nicht haben, denn er ist für die, welche ihn empfangen haben, sein Bekenntniss folgt aus dem des Vaters und Sohnes,) *de Patre et Filio auctoribus confitendus est,* — *est quandoquidem donatur,* — *non potest a confessione Patris et Filii separari.*

c) Der Ausspruch von der grössern Schuld einer Lästerung des h. Geistes (*Matth.* 12, 31 *sq.*) sollte wenigstens zu seiner Gleichstellung mit dem Sohne berechtigen. In der lateinischen Kirche berief man sich auch auf einen Zusatz zu *Jo.* 3, 6: *quia Deus spiritus est.* Vrg. B.Crusius, Ausl. d. Joh. Schrr. I. 111. Das Consequenz-Argument und das praktische bilden bei Athanasius und Gregor das immer durchklingende und wiederkehrende Thema z. B. *Athan.* 1. *ad Serap. T. I.* 199: *Ὁ τοῖς κτίσμασι συναριθμῶν τὸ πνεῦμα, πάντως που καὶ τὸν υἱὸν ἐν τούτοις συναριθμήσει· δυσφημῶν ἐν τούτῳ καὶ τὸν πατέρα διὰ τὴν εἰς τὴν εἰκόνα αὐτοῦ δυσφημίαν.* 198 *sq: Εἰ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως· μαίνοιτο ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως —· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.* Das Siegreiche dieser Demonstration lag darin, dass auch die Gegner den h. Geist als persönliches Wesen voraussetzten und innerhalb der Trinität nach der alten heiligen unbestimmten Formel. *Athan. ib.* 203: *Ἔδει καθ' ὑμᾶς ἅπαξ ἀγγέλου καὶ κτίσματος ὄντος τοῦ πνεύματος καὶ συντασσομένου εἰς τριάδα, μὴ ἕνα, ἀλλὰ πάντας*

gingen in derselben Sache her das von Alexandrien 362 [d]) und zu Rom 372 [e]).

Die kirchliche Philosophie nahm ein besonderes Interesse an diesem Dogma, und, wie es scheint, nicht blos darum, weil es eben kirchlich minder bestimmt war, sondern, indem der geistige Charakter desselben den Gedanken anzog. In jenem Philosophem, welches sich vornehmlich in der lateinischen Kirche ausbildete, dass der h. Geist die Liebe sei, welche Vater und Sohn vereinige (oben S. 126), gelangte mit diesem Dogma die Trinitätslehre zu einem sinnvollen Abschlusse. In den Parteien und Systemen, in welchen die Person Christi besonders hervorgehoben wurde, hatte der h. Geist gewöhnlich mehr nur die Bedeutung von Gabe, Kraft, weniger die persönliche. In den speculativen Deutungen der Trinitätslehre wird die dritte Person meistens ganz von der Idee des h. Geistes im N. T. hinweggedeutet. Am nächsten, abgesehen von dem pantheistischen Sinne, steht diesem noch die Hegel'sche Deutung (oben S. 137), in welcher jenes Dritte, die aus der Natur zum Bewusstsein gelangende Gottheit, Gott als Geist eben, bedeutet.

§. 77.

Aber zur Spaltung der Kirche diente gerade der Theil des Dogma, in welchem man am wenigsten zur klaren Vorstellung gelangen konnte, der Glaubenspunkt vom Ausgange des h. Geistes. Auf eine uralte Verschiedenheit des Ausdrucks in dem Morgen- und Abendlande gegründet [1]), bildete sich der Streit anfangs mehr in äusserlichen Interessen aus, bis sich in das festgestellte Dogma auf beiden Seiten der Kirche viel Speculation aus den Schulen der Zeit hineinlegte [2]).

1. Das Geschichtliche allg. DG. S. 231 ff. 292. Das Folgende nachträglich zu dem dort Gesagten.

Der Johanneische Ausdruck ist sehr reich bei diesem Ge-

τοὺς κτισθέντας ἀγγέλους συντάσσεσθαι τῇ θεότητι· καὶ μηκέτι τριάδα, ἀλλὰ πληθύν τινα θεότητος ἀναρίθμητον εἶναι.

d) *Mansi III.* 348. In der *ep. synodica* wird die Lehre solcher, die sich zum nicänischen Glauben bekannten, aber den h. Geist als eine Creatur lästerten, als heimlicher Arianismus verworfen (*τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν τοῖς μὲν ῥήμασιν ἀρνοῦνται, τῷ δὲ φρονήματι κατέχουσιν*).

e) *Mansi III.* 460: *Spiritum quoque S. increatum atque unius majestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro J. C. fateamur.* Ausdrücklich wurde auch zu Constantinopel nur die Vorstellung des Macedonius vom Geiste als einem dienenden Engel verworfen.

genstande. Die Hauptstelle 15, 26 bezeichnet allerdings nicht blos Sendung, sondern Wesen des Geistes, das Gottartige desselben, aber eben des mitzutheilenden Geistes, des Paraklet. Sogleich daneben und 16, 7 sendet ihn Christus. Dasselbe liegt im: er komme im Namen (14, 26) und auf die Bitte Christi (14, 16). Endlich schlechthin: er komme (16, 7. 18).

Die älteste Kirchensprache hat keinen Ausdruck für das innerliche Verhältniss der Person des Geistes zu Vater oder Sohn. Nur bei Clemens von Rom (*fragm.*) gehört hierher das *προϊέσθαι ἀπὸ σπλάγχνων*[a]), und stehend waren die Kirchenformeln: Geist des Vaters und des Sohnes, oder Eines von beiden; wiewohl diese mehr den Zusammenhang mit jenen anzeigen sollten. Ueberhaupt aber war jenes Verhältniss kein Gegenstand der Speculation in der allgemeinen Denkart der Kirche: Origenes allein berührt die Frage darüber. Es scheint nicht zu entscheiden, ob der älteste Subordinatianismus, indem er dem Geiste die dritte Stelle anwies, auch eine Unterordnung seiner Existenz unter den Sohn angenommen habe[b]). Aber unkirchlich war die arianische Meinung, welche den Geist nur vom Sohne herleitete.

Das zweifache polemische Interesse in der Kirche, welches auf der einen Seite die Einheit des Princips, der *ἀρχή*, in der Gottheit festhalten, auf der andern Christus zu gleicher Ehre mit dem Vater erheben mochte, beherrschte den Sprachgebrauch, seitdem man sich jene metaphysische Frage vorlegte, nach dem

---

a) Im 1. Briefe (*c.* 2) nur *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις* als Gabe. Aber parallel die Vorstellung der Apologeten vom innerlichen Logos, wie *Theoph.* 2, 10: *ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.*

b) Doch s. Tertullian's *per Filium* oben §. 75, *c.* Wenn erst mit Origenes das Bedenken über den metaphysischen Ursprung des h. Geistes eintritt (§. 75, *b, c*), so erscheint ihm ein durch den Logos bedingter Ursprung wenigstens denkbar. Die entgegengesetzte, in der Unbestimmtheit des altkirchlichen Logosgedankens zuweilen vorkommende Ansicht, welche den Logos durch das Pneuma oder die Sophia bedingt, nimt diese als das ursprüngliche und in Gott bleibende intelligente Princip (Gott als Intelligenz), daher als Basis des innern und Quell des äussern Logos, so: Theophilus (oben *a*). *Tatian. c.* 5: *Θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ* (aus dem einfachen, einsamen Fürsichsein Gottes) *προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κένου χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πνεύματος* (*πατρός* bei Maran u. a. ist dogmatische Correction) *γίνεται.* Aehnlich *Clem. coh. c.* 10: *Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος.* Aber die ebionitische Formel (§. 73, *a*) bezieht sich nur auf den menschlichen Messias.

Arianischen Streite [c]). Die Trennung erhielt früher oder später selbst durch die gewöhnlichen Analogie'n für die Trinitätslehre ihre Nahrung: die bei den Griechen vorherrschende von Vernunft und Geist war auch der griechischen Lehre vom Ausgange des Geistes günstiger, die lateinische von der Liebe zwischen Vater und Sohn eben der lateinischen [d]). Wenn von Gabe und Kraft des Geistes gesprochen wurde, war das *παρ' ἀμφοτέρων* das Stärkste, was man sich dort auszusprechen getraute. „Vom Vater durch den Sohn", war vom Anfang an dafür die gangbare Formel [e]). Uebrigens finden sich noch im 4. Jahrhundert auch

---

c) Die orientalische Kirche in ihrem langen Kampfe gegen Polytheisten und Dualisten (Gnostiker, Manichäer, Paulicianer), immer das Schreckbild eines zweifachen Princips vor Augen, hielt sich an das erstere Interesse, die abendländische Kirche in ihrem langen Kampfe gegen die (germanischen) Arianer an das Zweite. (Im Grundsatze blieb sie einig mit jener, z. B. *Aug. de trin.* 6, 15: *fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator, sic relative ad Spiritum S. unum principium.*) Aber beide einseitige Rücksichtnahmen verrathen das zu Grunde liegende Gefühl, dass zum Gottsein das volle Absolut- und Ursächlichsein gehört, dass sonach durch jede von beiden kirchlichen Fassungen mindestens das Gottsein des h. Geistes aufgehoben wurde.

d) Es erschien naturgemäss: dort, dass Vernunft und Geist vom Vater ausgehe, hier, die Liebe von Vater und Sohn als zwischen beiden. Aber die erste Controvers war noch ganz auf dem Boden der orientalischen Kirche entstanden, als ein Streitpunkt des Nestorianischen Kampfes, indem Cyrill (im 9. Anathematism. b. *Mansi V.* 2) die Meinung verwarf, dass sich Christus des h. Geistes nicht als seines eignen bedient habe. Im Sinne der Antiochener hat Theodoret (*in anath. Cyr.* 9. *T. V. p.* 47) dem zwar geantwortet, dass der h. Geist mit dem Sohne *ὁμοούσιος* und *ὁμοφυής* vom Vater ausgehe, nicht aus dem Sohne oder durch denselben (*ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν*) nach *Jo.* 15, 26. 1 *Cor.* 2, 12; auch Theodor von Mops. hat in sein Glaubensbekenntniss (*Mansi IV.* 1347) die darauf bezügliche Negative aufgenommen: *οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός*: allein es handelte sich hier nur um die Kraft des h. Geistes zu den Wunderthaten Jesu, wie auch Nestorius in der Antithese es gefasst hat, er behaupte nur, dass die menschliche Natur nicht dem h. Geiste gleichartig sei (*Mansi IV.* 1100: *formam servi consubstantialem Spiritui S.*), sondern erst durch Vermittelung des göttlichen Logos (*per illius mediationem*) jene Thaten vollbracht habe. In der dunkeln Erinnerung an diesen Streit fand die römische Kirche im griechischen Lehrtypus gewöhnlich Nestorianismus.

e) Doch bei dem fliessenden Unterschiede von Gabe und Person des h. Geistes kommen bis in's 5. Jahrh. auch bei griechischen Vätern Ausdrücke vor, welche das Sein des h. Geistes vom Vater und Sohn ableiten, ganz unbedenklich aber vom Vater durch den Sohn. So unterscheidet Gregor von Nyssa (*quod non sint tres dii. II.* 459) den Geist dadurch vom Sohne, dass jener durch dessen Vermittelung (*τῆς τοῦ υἱοῦ*

die Ausdrücke *ἐκπόρευσις* und *πνοή* von der Gabe des Geistes gebraucht[f]).

2. Auch die theologische Gelehrsamkeit hat in beiden Kirchen vom Anfang der Controvers an in dieses Dogma sich gelegt. Denn der Streit wurde mit grossen patristischen Studien geführt[g]).

μεσιτείας) aus dem Vater sei. *Epiph. haer.* 73, 17: *Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ πατρὸς δι᾽ υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες. Ancor. c.* 67: *Χριστὸς ἐκ τοῦ πατρὸς πιστεύεται θεὸς ἐκ θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρ᾽ ἀμφοτέρων.* Ebenso *haer.* 74, 8, bei welcher trinitarischen Fassung in beiden Stellen es gewiss gleichgültig ist, dass *ἐκπορευόμενον* nicht dabei steht. Auch wäre die Spötterei der Arianer gar nicht möglich gewesen, dass nach der einen Meinung ihrer Gegner der Vater des heil. Geistes Grossvater sei (*Athan.* 1. *ad Serap. I.* 189: *οὐκοῦν πάππος ὁ πατὴρ τοῦ πνεύματος*), wenn der damaligen Orthodoxie eine Mitursächlichkeit des Sohnes ganz fremd gewesen wäre. Aber bei Joh. Damasc. treten die üblichen und seitdem feststehenden Formeln der griechischen Kirche hervor *de fide orth.* 1, 8: *Ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν — καὶ δι᾽ υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν, — ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου ἡ ἀκτὶς καὶ ἡ ἔλλαμψις, αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ πηγὴ τῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς ἐλλάμψεως, διά τε τῆς ἀκτῖνος ἡ ἔλλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται.* Doch auch er 1, 12: *Υἱοῦ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ὡς δι᾽ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.*

f) In der gewöhnlichen Bedeutung für die Person des h. Geistes war Ausgang und Hauchung nur ein von der Erzeugung verschiedener Name für das bedingte Sein, wie das eine zum Namen des Geistes, das andere zu dem des Sohnes zu passen schien. Daher die Gegner des Athanasius vom h. Geiste desselben sagten (*Athan. I.* 189): *Εἰ μὴ κτίσμα ἐστί, μηδὲ τῶν ἀγγέλων εἷς ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, οὐκοῦν υἱός ἐστι καὶ αὐτός· καὶ δύο ἀδελφοί εἰσιν αὐτός τε καὶ ὁ λόγος.* Die Kirche behauptete irgendwelchen Unterschied zwischen jenen beiden Arten des Gewordenseins, natürlich ohne sagen zu können welchen. *Jo. Damasc. de fide orth.* 1, 8: *Ὅτι μέν ἐστι διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως μεμαθήκαμεν· τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, οὐδαμῶς.* Nur Abälard suchte in der Bedeutung des h. Geistes als Liebe eine Realunterscheidung der *processio* zu begründen: *Theol. chr. IV:* (*Martene* 1329) *Spiritus minime gigni* (*dicitur*), *sed magis procedere, hoc est se per caritatem ad alterum extendere, quia quodammodo per amorem unusquisque a se ipso ad alterum procedit, cum proprie nemo ad se ipsum caritatem habere dicatur.* Aber auf die Erzeugung hätte dasselbe angewendet werden können. Die Unklarheit mehrte sich dadurch, weil man doch auch vom Vater und Sohne sagen musste, dass sie Geist hätten und Geist wären z. B. *Epiph. haer.* 73, 17: *Πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Aug. de Civ. D.* 11, 24: *Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus S. tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum.*

g) Zur Literatur (allg. DG. S. 231. 233) noch: *Hier. Donati de processione Sp. S. contra graec. schisma l.* 3, von diesem humanistisch

Jene richtige Unterscheidung der griechischen Kirche, von Ausdrücken über die Person und über die Gabe des h. Geistes, führte wohl dahin, dass das lateinische Mittelalter diesen Unterschied so gut wie aufhob. Daher die scholastischen Fragen über den h. Geist (die Person) als Geschenk[h]).

In dieser geschichtlichen Nothwendigkeit, kann man sagen, und mit so mannigfach bedeutenden Anregungen, hat sich das Dogma von der Trinität entwickelt.

Vierter Artikel.

Vom Geiste und vom Menschen.

§. 78.

Die Geisterlehren, welche in den Religionen der Welt fast durchaus eine grosse Rolle spielen, haben nach ihrer eigentlichen, metaphysischen Bedeutung in dem Gesammtgeiste der Kirche gerade ein untergeordnetes Interesse gefunden [1]): ja, es hat, wie zu der Apostel Zeiten, immer als ein Element der Schwärmerei gegol-

---

gebildeten Venetianer in Creta griechisch geschrieben, von ihm selbst in Latein übersetzt, durch seinen Sohn Leo X. überreicht, 1833 aus einer Vatican. Handschrift mitgetheilt in *A. Maii Serr. Vett. nova Coll. VII.* Zwar die Griechen geschichtlich und dialektisch widerlegend betrachtet Donatus den Streit doch nur als einen Wortstreit über Undenkbares.

h) z. B. *Theodoret. ad Rom.* 8, 27: *Τὸ πνεῦμα ἐνταῦθα οὐ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλὰ τὴν διδομένην τοῖς πιστεύσουσι χάριν λέγει.* Daher die Griechen auf den h. Geist als Gabe auch Stellen wie *Sir.* 1, 5 (*πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ*) anwandten, zwar unberechtigt nach dem eigentlichen Sinne, doch sinnig. Die Bezeichnung als *donum* nach Augustin (*de trin.* 6, 16 *sq.* 15, 36) *Lomb. I. dist.* 18: *Donum dicitur non eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab aeterno. Unde et ab aeterno fuit donum, — non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. — Quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui donaretur. Sempiterne ergo donum, temporaliter autem donatum.* Und so die folgenden. Abälard (*Theolchr. IV.* 1341) hatte nur bemerkt, dass er nicht als Geschenk zwischen dem Vater und dem Sohne anzusehen sei (*quia nequaquam dari ei potest, cui abesse non potest h. e. cui necessario inest*). — Auch die emancipirte abendländische Kirche hat an dem römischen Lehrtypus der *processio Spiritus S. a Patre Filioque* festgehalten, bis dem neuern Protestantismus mit der Persönlichkeit des h. Geistes das Object des Streites verschwand.

ten, die Geisterbilder, Geisterträume zu verfolgen. Auch in Hinsicht auf das Geistesleben des Menschen hat in der Kirche das Moralische stets vor dem Metaphysischen vorgeherrscht[2]).

1. Vornehmlich bedeutend sind die Geisterlehren in den Religionen des Orient gewesen. Ein Nachhall davon ist der Islam, indem er die Engellehren unter die Hauptartikel gestellt hat. Die allgemeinen kirchlichen Symbole sprechen entweder Nichts über das Geisterreich aus, oder jenes *visibilium et invisibilium* (nach Col. 1, 16), womit sie nicht die Lehre begründen wollen, dass es Unsichtbares gebe, sondern denen widersprechen, welche die Geisterwelt nicht für geschaffen hielten[a]). Ignatius erwähnt die Geisterwelt als Gegenstand der Speculation, aber indem er (vielleicht auf Joh. 3, 12 deutend) sie als die himmlischen Dinge aufführt, von denen er nicht sprechen wolle[b]). Origenes achtete die Lehre von der Geisterwelt als ein der Philosophie freigegebenes Gebiet, und erlaubte eben darum sich eine ganz platonische Ausdeutung[c]). Vom fremden, heidnischen Gebiete herüber erfasste Dionysius Areopagita zuerst ein System vom Geisterreiche, vom jüdischen Gebiete spätere Theosophen.

2. Das Vorwalten des moralischen Standpunktes vor dem metaphysischen in der Anthropologie wird sich auch darin zeigen, dass die in der Kirche stets festgehaltenen Idee'n von Freiheit und Unsterblichkeit unabhängig von metaphysischen Vorstellungen, ja auch wohl neben solchen Vorstellungen bestanden, aus welchen andere Gedanken resultiren konnten.

---

a) Erst *Symb. Nicaenum*: — *παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.* Aber schon *Iren.* 2, 30: *ex Scripturis ostendimus — visibilia et invisibilia ab uno Deo facta.* Vrg. die *ἀόρατα* des Ignatius *nota b.*

b) *Ign. ad Trall. c.* 5: *Μὴ οὐ δύναμαι τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ·* (als solche *ἐπουράνια* führt er auf) *τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* In der längern Recension tritt die Beziehung auf die paulinischen Engelordnungen (*Col.* 1, 20. *Eph.* 3, 10) noch mehr hervor. Es gehört aber diese Stelle auch im ursprünglicheren Texte zu den bedenklichsten Merkzeichen wider die Aechtheit, wenn auch nicht wider das hohe Alterthum dieses Briefes.

c) *De princ. praef. c.* 10: *Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.* Ihm haben besonders die Platonischen *ἑρμηνεῖς δαίμονες* vorgeschwebt.

§. 79.

Man hat unter dem Geisterreiche (*mundus intellectualis, spiritualis, invisibilia*) Viererlei verstanden in der gewöhnlichen Sprache der Schulen und der Kirche: die sittliche Welt, den Menschengeist in seiner Gesammtheit, seiner Entwickelung, seinen Erfolgen: die Idealwelt, das Frühere und Urbildliche vor der Sinnenwelt: ein Reich geistiger Wesen, höherer Art als die Menschengeister, entweder in edleren Räumen des Weltalls, oder durch die Sinnenwelt vertheilt und wirksam: endlich das Reich der Abgeschiedenen, „das stille, ernste Geisterreich“ [1]). Es ist vornehmlich die dritte Vorstellung, mit welcher die Kirche das Geisterreich verstanden und zum Engelreiche erhoben hat [2]).

1. Man kann diese vier Bedeutungen ganz geschichtlich so bezeichnen, dass der erste Begriff der philosophische, der zweite der platonische, der dritte der jüdisch-kirchliche, der vierte der christliche sei [a]). Eine Vermischung des dritten und vierten Begriffs ist oft, und so wieder im Swedenborgianismus, vorgekommen [b]).

2. Die Vorstellung vom Geisterreiche ist in der Kirche ganz in die von den Engeln übergegangen. Einzelne Meinungen, welche höhere Geister ausser diesen angenommen haben, waren immer vom Heidenthume angeregt. Doch trat in der ausgeführten Engellehre oft der eigentliche Engelbegriff zurück hinter den von höheren Geistern überhaupt; und die Beweise wenigstens, mit denen die kirchliche Philosophie die Engellehre zu stützen versucht hat, gehören eigentlich alle für jenen wei-

---

a) Nach *Hbr.* 12, 22 *sq.* Das Bild des Schattenreichs ist hierdurch verdrängt und die Idee einer sittlichen Entwicklung des Menschengeistes, auch des vom irdischen Dasein abgeschiedenen, gefördert worden.

b) Wiefern Swedenborg's Geister meist vormalige Menschen sind. Bei Origenes ist mehr das Vorirdische hervorgetreten und hierdurch eine Mischung der drei ersten Begriffe. In der Schule des Dionysius Areop. sind die Menschengeister eigentlich die unterste Ordnung der Engel. Wiederum in der modernen Bildung ist das Engelbild, abgesehn von künstlerischer Darstellung, zunächst dadurch lebendig geblieben, dass (nach dem ἰσάγγελοι *Luc.* 20, 36) die Vorstellung verklärter Freunde und unsrer eignen Zukunft unter demselben aufgefasst wurde. Sinnvoll humoristisch: Mises (Fechner), vergleichende Anatomie der Engel. L. 825. Aber die hergebrachte kirchliche Anschauung hat Engel- und Menschen-Geister immer unterschieden, und nur in dieser Unterscheidung als die zwei Hälften des einen Reichs zusammengefasst, vrg. §. 81, *n.*

tern Begriff. Durch diese Vermischung ist es denn auch möglich geworden, dass dieses Dogma im Allgemeinen gerade am wenigsten rationalistischen Widerspruch erfahren hat. Es kam die Leichtigkeit hinzu und das Ansprechende geistiger Deutung desselben [c]).

§. 80.

In der kirchlichen Engellehre sind, auch nachdem sie mehr philosophisch aufgefasst und behandelt zu werden begann [1]), sehr verschiedenartige Stoffe zusammengeflossen, um den Volksglauben zu erfüllen. Die Hauptmasse machte der jüdisch-biblische Bilderkreis aus [2]): aber in diesen war schon Vieles aus der zweiten Quelle der Engelvorstellungen eingedrungen: aus den mancherlei Geisterlehren des Heidenthums, und dieses setzte sich auch in den kirchlichen Vorstellungen fort [3]).

1. Das Engeldogma erhielt sich durch die altkirchlichen Zeiten hin als ein bloses ausgeführtes Volksbild. Erst die Scholastik legte Philosophie hinein: daher dieser auch das Meiste angehört, was wir als die vierte Quelle zu bezeichnen haben werden [a]).

2. Wie in der Schrift, insbesondre im N. T., dieser Artikel lediglich in unbestimmten, mannigfachen Bildern besteht, so ist aus dieser Quelle eine kaum zu übersehende Verschiedenartigkeit, selbst in den Hauptvorstellungen des Dogma, hergekommen.

---

c) An die Stelle geschaffner, geflügelter Engel, die den Thron des Vaters in der Höhe lobsingend umgeben und gelegentlich zur Erde abgesandt werden, traten schon bei Origenes freie Geister, die in den mannigfachsten Individualitäten und Bereichen sich selbst zu dem gemacht haben, was sie sind; in der modernen Bildung mit mehr Geist und Kraft ausgestattete Wesen als der Mensch, Bewohner anderer Weltkörper, mit dem bescheidenen Resultate (Schleiermacher, chr. Gl. §. 43) „dass, ob Engel sind, auf unsere Handlungsweise keinen Einfluss haben darf, und dass Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind;“ während andere den sagenhaften Inhalt aller Engelerzählungen nachwiesen. Der Rationalismus liess den Engelglauben meist farblos auf sich beruhen, Strauss verwarf ihn gänzlich.

a) *Jac. Ode, com. de angelis. Traj.* 739. 4. *J. F. Cotta, Dispp. 2 succinctam doctr. de angg. historiam exhibentes. Tub.* 765. 4. Die vier Quellen dieses Dogma sind: der jüdische Volksglaube, wiefern er als gemeinsames heiliges Bild in's N. T. übergegangen ist; der griechisch-römische Glaube an Dämonien und Genien; die platonische Vorstellung von der Idealwelt (*κόσμος νοητός*); freie Philosopheme über die Beschaffenheit übermenschlicher und doch endlicher Wesen; daneben noch phantastische Volksmeinungen und Träumereien Einzelner.

Vorausgesetzt wurden immer die Realität und das Geschöpfliche der Engel; von der Vorstellung, dass in ihnen nur göttliche Kräfte dargestellt würden, findet sich im kirchlichen Denken keine Spur[b]). Eben so wurde die Auffassung der Geister als Emanationen entschieden verworfen: dieses ist die altkirchliche Polemik gegen die Engel der Gnostiker[c]). Zu den biblischen Engelnamen kamen wenige hinzu: hierunter auch, doch in seltenem Gebrauche, der Aeonenname[d]). Aber es wurde mit diesen biblischen Namen mancher-

---

b) Der Widerspruch Justin's gegen eine verwandte alexandrinisch-jüdische Meinung schliesst auch diese Vorstellung von blos poetischen Personificationen im Logos wie in den Engeln aus: *Tryph. c.* 128: *Ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται.*

c) Irenäus hat diesen Gegensatz, wiefern die Aeonen der Gnostiker in der Kirche Engel hiessen, nur gegen die bestimmten Formen gnostischer Emanationen ausgesprochen z. B. 2, 17. Wiefern man die Engel als Geister dachte, lag es nah sie nach der einen biblisch volksmässigen Vorstellung von der Entstehung des Menschengeistes aus dem Odem Gottes, also emanirt zu denken. So *Lact. Instt.* 4, 8: *Magna inter Dei Filium et caeteros angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt. Ille vero cum voce et sono ex Dei ore processit.* Die Abentheuerlichkeit dieser Auffassung gehört nur der bekannten Oberflächlichkeit und Ungeschicktheit des christlichen Cicero in Sachen des Dogma. Aber gerade das Bedürfniss, die Eigenthümlichkeit des göttlichen Sohnes hervorzuheben, führte zur Bestimmtheit des Creationsbegriffs für alles nicht Trinitarische. In den Schriften des Dionysius Areopagita, dieser Christianisirung des Neuplatonismus, sind die Engel nicht ausschliesslich und im gewöhnlichen Sinne emanirt, sondern alles Existirende, auch das Unorganische, hat sein wahrhaftes Sein in der Gottheit (*coel. Hier. c.* 4: *Τὰ ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης*): die Engel als *οὐσίαι οὐράνιαι* (aber die in ihrer Liebesfülle sich allem mittheilende Gottheit ist *ὑπερούσιον*,) und in ihrer ersten Classe empfangen nur als Wissende zuerst die göttliche Erleuchtung (*τὸ πρώτως εἰς αὐτὰς ἐκγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν*), welche durch sie in absteigenden Ordnungen bis auf den Menschengeist fortgestrahlt wird (*δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας*), daher ihr Engelname, also Boten der Offenbarung. Aber dieser Theil der Theorie des Areopagiten ist nicht in den Kirchenglauben übergegangen.

d) *Constitt. app.* 8, 12 in Mitten anderer genannter Himmelswesen, als welche Gott gemacht habe, *αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς.* Auch bei Synesius, daher im 3. Hymnus Gott als *αἰωνοτόκε — αὐτουργὲ θεῶν*, Aeonen und Götter in diesem der Kirche ungewöhnlichen Sprachgebrauche für Engel. Vrg. allg. DG. S. 40. Eigenthümlich bei Nonnus zu Joh. 1, 52 *κενεῶνες*, in der Bedeutung von *ἀσώματα*, Schattennaturen, vrg. *BCrusius*, *de Nonno Panop.* (*Opp. p.* 241). Was aus dem grie-

lei phantastisches Spiel getrieben, in Deutung und Anwendung: dieses die im Vorigen erwähnten Systeme der himmlischen Hierarchie [e]).

---

chischen Sprachgebrauche den Engeln am nächsten kam, *δαίμονες, δαιμόνια*, konnte sich die Kirche nicht aneignen, da sie den jüdisch-biblischen Sinn von Dämonen schon desshalb festhielt, weil sie den classischen Ausdruck, dass die Götter *δαίμονες* seien, als ein erwünschtes Zugeständniss in ihrem Sinne nahm. Nur Tatian *c. Graec. c.* 20 ist auf jenen Sprachgebrauch eingegangen, aber der Zusatz *c.* 12: *οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ*, zeigt, dass es ihm ein heidnischer Sprachgebrauch ist, und er nennt solche hochbegabte Wesen doch nur *δαίμονες* im Momente ihres Falles, daher es ihm dabei bleibt, dass die Griechen Teufel anbeten.

e) Nach der biblisch-paulinischen Grundlage war in der Kirche immer die durch alle andre Zuflüsse des Glaubens an Engel genährte Voraussetzung verschiedener Classen derselben. Wie das essenische Gelübde sich mit auf geheime Engelnamen bezog, so gehört es nach *Clem. Hom.* 3, 36 zur judenchristlichen *σοφία — ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν*, und nach 8, 12 bewohnen von den Geistern des Himmels die Engel den untersten Theil (*τὴν κατωτάτω χώραν*) in nächster Beziehung zu den Menschen. Auch Origenes (*Cels.* 1, 25) gedenkt einer geheimen Philosophie in Bezug auf Engelnamen (oben §. 78, *b*). Diese beziehn sich insgemein auf magische Künste oder auf Engelclassen. Dass Basilius d. Gr. die Engel alle für gleich von Natur achtet, (*adv. Eunom.* 3. *T. II.* 79: *πάντες ὥσπερ προσηγορίας μιᾶς, οὕτω καὶ φύσεως πάντως τῆς αὐτῆς ἀλλήλοις τυγχάνουσιν*) ist ein Fortklingen der Origenistischen Lehre von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Geister: aber er fügt sogleich hinzu, dass sie verschieden an Würde sind je nach der Bedeutung der ihnen anvertrauten Verwaltungen. Nur die Bestimmung der Classen galt der alten Kirche als gnostische Ueberschreitung: *Iren.* 2, 30, 6. *Greg. Naz. or.* 28, 31. Origenes (*de princ.* 1, 5, 1) selbst in Bezug auf Paulus und seine Engelordnungen: *nescio unde sumentem.* Augustin (*Enchir. c.* 58: *Quid inter se distent quatuor illa vocabula, quibus universam coelestem societatem videtur Apostolus esse complexus dicendo: sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates: dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ignorare confiteor:*) wie Ironie auf den Areopagiten, der damals noch nicht war. Dieser machte aus den hergebrachten Namen seine Engelhofordnung von drei Hierarchien, jede zu drei Classen: (*coel. Hier. c.* 6-10) 1) *Θρόνοι, Χερουβίμ, Σεραφίμ*, 2) *Ἐξουσίαι, Κυριότητες, Δυνάμεις*, 3) *Ἄρχαι, Ἀρχάγγελοι, Ἄγγελοι*, das unterste Glied zugleich als hergebrachter Geschlechtsname. Diese himmlischen Hierarchien sind nichts als ein Abbild der drei Dämonienclassen des Neuplatonismus (*supercoelestes, coelestes, subcoelestes*, besonders bei Jamblichus in den ägyptischen Mysterien) nach Art eines gnostischen Aeonensystems formulirt; doch mochte sich die heilige Dreimaldrei bereits vorfinden, denn schon Clemens (*Stromm. VI.* 793) sah in den drei Ordnungen des Clerus das Abbild (*μιμήματα*) des Engelreichs und auch die syrische Kirche zählt neun Engelordnungen, obschon mit anderer Namenssetzung: *Asseman. Bibl. or. III.* 1. 311. Die dionysische Rangordnung wurde, jedoch ohne die speculative, der Kirche immer fremd gebliebene Grundlage (oben *c*) durch Joh. Damas-

3. In die jüdisch-biblischen Bilder von den Engeln waren nur noch orientalische Geisterlehren eingedrungen. Diese, in denen diese höhern Geister, vornehmlich die des höchsten Grades, nur als Himmelsfürsten angesehen wurden, entwickelten sich auch in der Kirche fortwährend mit. Aber es kamen hier noch andere fremde Geisterlehren hinzu, vorzüglich griechische und römische, die von Gestirngeistern, Dämonen und Genien [f]). Die Engel als die Geister der Gestirne bei Origenes [g]). Als griechische Dämonen (Weltgottheiten) wurden die Engel in einer, neben der gemeinkirchlichen herlaufenden Vorstellung von denen aufgefasst, welche ihnen Weltverwaltungen beilegten. (Bei den Juden bestand zwar eine ähnliche Vorstellung: aber aus einer andern Quelle, und diese verwaltenden Engel standen daher nicht sowohl Theilen der Welt, als Völkern vor.) In demselben Begriffe, den griechischen *δαίμονες*, oder auch den römischen Genien, wurden die Engel als Schutzgeister aufgefasst [h]). Völlig heidnisch war die Meinung von zwei sich bekäm-

---

cenus (*de fide orth.* 2, 3) in der griechischen, durch Gregor d. Gr. (*Hom. ev.* 34) in der abendländischen Kirche allgemein und galt durch's ganze Mittelalter wie symbolisch (in kirchlichen Hymnen des 12. Jahrh.: *tres distinctae hierarchiae*). Dass Luther davon abgewichen den Dionysius einen Träumer schalt, hat die Universität Paris, darin freilich für ihren besondern Schutzheiligen eifernd, unter seinen Irrthümern verdammt: *Argentré Coll. judd. de novis error. I.* 2. 374.

f) Solger, ü. d. Urspr. d. Lehre v. d. Dämonen u. Schutzgeistern in d. Rel. d. Griechen. Nachgel. Schrr. II. Beil. 11.

g) Im Zusammenhange mit der platonischen Vorstellung einerseits, mit orientalischem Sternendienste anderseits, er hat beides sich zurechtgelegt, auf poetische Anschauungen des A. T. wie *Job.* 25, 5 begründet, und christianisirt: es sind Seelen, die mit den Sternen verbunden sind, als mit ihren Leibern, Segenspendende und Zukunftverkündende, wie Paulus nach der Vereinigung mit Christo Verlangende und für die Christus auch gestorben ist, mehr neben als unter den Engeln. *De princ.* 1, 7. *In Jo. tom.* 1, 40.

h) Jüdisches und Heidnisches ist hier meist unscheidbar untermischt, oft schon jenes Abschattung des Zweiten, der ältern Kirche Ersatz des Polytheismus, und doch mit subjectiv christlicher Berechtigung durch die Stellen von den Engeln der Kinder und der Gemeinden (*Matth.* 18, 10. *Apoc.* 1). Die Engel theils zu vorübergehender Verrichtung und Botschaft, wie diess in ihrem hebräischen und hellenischen Namen lag, theils zu bleibenden Geschäften und Aemtern. So 1) als Naturmächte. *Athenag. leg. c.* 10: *Πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμὲν, οὓς ὁ ποιητὴς κόσμου θεὸς — διένειμε καὶ διέταξε περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν.* Nach *c.* 20: Gott die allgemeine Vorsehung (*γενική*), die Engel über Einzelnes (*ἐπὶ μέρους*), wie die *θεοὶ κοσμικοί, μερικοί*, der Platoniker (*Porphyr. de abstin.* 1, 57. *Jambl. de myst. Aeg.* 5, 23). Noch indem Origenes gegen die heidnischen Weltgötter spricht

pfenden Geistern in jedem Menschenleben [i]). Wiewohl sich in den Gebrauch dieser Vorstellungen immer viel Allegorie eingemischt hat [k]).

---

nennt er ihre Stellvertreter: *Cels.* 8, 57: *Κἂν ἴδωμεν μὴ δαίμονάς τινας· ἀγγέλους δὲ τεταγμένους ἐπὶ τῶν τῆς γῆς καρπῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων γενέσεως.* Tatian (*c. Graec. c.* 12) erkennt überall Geist (wohl zunächst in der Bedeutung des Lebens, als eines psychischen): *Ἔστιν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς, καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις.* Aber von hier aus war der Uebergang fast unmerklich zu den Naturgeistern des Hellenismus wie zu den Lebensgeistern der Theosophie bis zu den Thierseelen. (*Hier. Rorarius, quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine. Helmst.* 728.) 2) Als historisch-politische Mächte, Volksherrscher (für einen solchen sah Julian auch den Gott des Moses an). *Clem. Stromm.* 6, 17: *Κατά τε τὰ ἔθνη καὶ πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι.* Origenes (*Cels.* 5, 29) konnte sich desshalb auf *Deut.* 32, 8 *sq.* berufen (nach *LXX: ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*), dass Gott die Völker unter seine Engel vertheilt, ihm selbst aber Israel vorbehalten habe. Der überirdische Streit dieser Ethnarchen ist von Gregor d. Gr. (*in Job. expos. mor.* 17, 8) nach *Dan.* 10 zwar mythisch gläubig dargestellt, doch so, dass unwillkürlich die Idee durchleuchtet: die Volksgenien sind die Volksgeister, die Völker selbst in ihrer Eigenthümlichkeit, in ihrem Rechte wider einander, in ihrer welthistorischen Bedeutung. Dieselbe Vorstellung noch mehr individualisirt enthält den Schutzgeist des Einzelnen z. B. *Basil c. Eunom. III. T. II. p.* 79: *Οἱ μὲν αὐτῶν ἐθνῶν προεστήκασιν (ἐθνάρχοι ἄγγ.)· οἱ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν πιστῶν εἰσὶ παρεπόμενοι. — Τὸ δὲ συνεῖναι ἑκάστῳ τῶν πιστῶν ἄγγελον, οἷον παιδαγωγόν τινα καὶ νομέα τὴν ζωὴν διευθύνοντα, οὐδεὶς ἀντερεῖ,* nach *Mt.* 18, 10. *Ps.* 34, 8 u. a. Die übliche Bezeichnung guter Genien als Hirten (die auch dem Buche des Hermas den Namen gegeben hat) wurde auf *Jes.* 13, 20 begründet nach einem durch den Gegensatz v. 21 veranlassten Missverständnisse. Vrg. *Schmid, Hist. dogm. de angelis tutelarib.* In Illgens hist. theol. Abhandll. 818. I. Auch wurden den namhaften Erzengeln bestimmte Geschäftskreise zugeschrieben: *Orig. de princ.* 1, 8, 1: *Illi angelo illud injungitur officium, v. g. Raphaelo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces curare.* Dieses fast Polytheistische gewiss a u s dem Volksglauben, wenn auch nicht genau n a c h demselben, das Vorspiel der nachmaligen Weltregierung durch die Heiligen. All' diese Bedeutung der Engel als Werkzeuge und Stellvertreter der Vorsehung zusammengefasst mit ihrer andern Bestimmung als himmlischer Hofstaat, gab die Unterscheidung ihres Dienstes als *λειτουργικόν* und *ὑμνολογικόν.*

i) Schon *Hermae Pastor, mand.* 6, 2: *Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου· εἷς τῆς δικαιοσύνης, εἷς τῆς πονηρίας.* (Sie werden dann beschrieben nach der Art der guten und bösen Neigung, sie steigen in's Herz des Menschen und der gute Genius redet mit ihm:) *Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετ' αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης κ. τ. λ.* Dieser Glaube (*ἀγαθοδαίμων, κακοδαίμων*) geht durch die ganze alte Kirche, vorzugsweise in Schriften der alexandrinischen Schule tritt er vielleicht nur zufällig hervor oder durch den

Die berühmten Fragen über Engelverehrung hängen mit den hier zuletzt besprochenen Meinungen zusammen. Die Kirche ist hierbei nicht so schwankender Vorstellung gewesen, als man oft meinte. Anbetung der Engel als höherer Geister ist nie als christlicher Brauch angesehen worden. Die schon erwähnten Stellen des Justinus und Athenagoras wollen gewiss eine Anerkenntniss des Geisterreichs neben der göttlichen Natur aussprechen. Dieses ist *σέβεσθαι, revereri*[1]). Dagegen wer-

---

poetischen Ausdruck derselben; Origenes (*de princ.* 3, 2) lässt selbst den Kampf des Jakob (*Gen.* 32, 24 *sqq.*) nur mit der Hülfe des guten Engels gegen eine dämonische Gewalt geschehn. Wenn Gregor d. Gr. sich skeptisch geäussert hat (*in Job.* 4, 25. 39, 15: *angelus bonus, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter ad bonum hortatur — malus angelus qui permissus est ei ad tentandum. Sed hoc dubitari potest, nec de Scriptura habemus determinatum.* So nach BCrusius, Lehrb. d. DG. S. 978; doch habe ich die Stelle bei Gregor nicht gefunden,) auch an der Stelle des bösen Genius die Macht des Teufels insgemein anerkannt und beseitigt wurde in der kirchlichen Sitte des Exorcismus: so hat sich doch jener Glaube von der Kirche unberücksichtigt in ihr erhalten, und P. Lombardus (*I*, 11, *a*) spricht ihn aus (wie andre nach ihm) wieder mit der Berufung auf einen Ausspruch Gregors (*quod quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet*), der in dieser Form auch nicht in Gregors Schriften zu finden ist (wohl aber b. *Hugo de S. Vict. Summa Sentt.* 2, 6), doch das Verwandte *in Job. expos. moral.* 2, 15: *non enim ministrant Deo solummodo boni qui adjuvent, sed etiam mali qui probent.* Ob der gute Engel bei der Geburt, oder erst bei der Taufe beigegeben werde, ob beide allen Menschen, oder nur der eine oder andere als etwas ausserordentliches nach dem Vorbilde des Tobias und Hiob, ob sie endlich einwohnend oder nur begleitend zu denken seien, blieb bei der mehr oder weniger bewusst wirkenden Kraft des sinnbildlichen Gehaltes dieser Vorstellung immer schwankend, auch in der Scholastik nur theilweise beachtet; nur nichts Freiheitstörendes sah man in dieser Doppelmacht, die erst in Luthers Phantasie sich riesenhaft gesteigert hat zu Gott und dem Teufel, die sich um den Menschen streiten (*de servo arbit. Opp. Vit. T. II.* 435).

k) So waren die kirchlichen Darstellungen von einem Engel der Taufe, des Friedens, der Gnade eben heilige Formeln. Nur der Erstere hat schon bei Tertullian (*de bapt.*) einen bestimmten Halt in dem Engel von Bethesda (*Jo.* 4, 4) als Vorbild dieses Taufengels, der wiederum nach dem Vorbilde des Joh. Baptista dem nach der Taufe zu empfangenden h. Geiste den Weg bereite (*c.* 6: *angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui S. vias dirigit ablutione peccatorum*).

l) §. 75, *e.* Auch mögen jene Aussprüche Anbequemung enthalten: den Apologeten lag daran, gegen den polytheistischen Vorwurf des Atheismus dem Objecte der christlichen Verehrung möglichste Fülle zu geben; ebendesshalb ist nicht darin gesagt, dass die vier Gegenstände des christlichen Cultus gleich berechtigt seien. Doch beruft man sich auch unberechtigt auf Athenagoras selbst als einen Gegner der Engelverehrung (denn *c.* 16: *οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ προσιοντες θερα-*

den Reste heidnischer Abgötterei im Engeldienste ausdrücklich verworfen[m]). Aber Engelanrufung, und ein Cultus dieser Art (θεραπεία Origenes)[n]), lag eben in dem Glauben an Engelverwaltung, Engelschutz[o]). Selbst das zweite Nicänische Concil hat nichts Anderes gemeint, und die eigentliche Verehrung galt dort mehr den Bildern als den Engeln[p]). Wenn Augustinus

πεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην, geht nicht auf Engel, sondern nach dem klaren Zusammenhange auf vergötterte Naturmächte = τὰ μέρη τοῦ κόσμου, στοιχεῖα), und gewiss ist jener apologetische Standpunkt ein anderer, als der von Laodicea.

m) *Iren.* 2, 32, 5: *Nec invocationibus angelicis facit aliquid (ecclesia), nec reliqua prava curiositate, sed munde et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit et nomen Domini nostri J. C. invocans. Conc. Laodicense* (um die Mitte des 4. Jahrh. *Mansi II.* 570) *can.* 35: Ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· εἴ τις εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρίᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα. Diese Synode verweist auf dieselbe Oertlichkeit, in welcher Paulus einen essenischen oder gnostischen Engeldienst gerügt hatte, wie bereits Theodoret zu *Col.* 2, 18 bemerkt hat, indem er zu seiner Zeit in Phrygien und Pisidien Bethäuser des heiligen Michael fand. Wenn aber zu Laodicea damals nur eine arianische Richtung geherrscht haben kann, so wäre denkbar, dass der Arianismus ein besonderes Interesse hatte, mit so unbeschränktem Verbote auch den kirchlich hergebrachten Engeldienst zu verwerfen, damit diese relative Verehrung dem arianischen Halbgott als etwas Ausschlüssliches verbleibe. Dass Epiphanius (*haer.* 60) von einer Häresis der ἀγγελικοί nur den Namen anzugeben weiss, und unter den Hypothesen seiner Bedeutung der Engelverehrung gar nicht einmal gedenkt, mag auf den gänzlichen Untergang dieser Häresis, wie er meint, nur insofern hindeuten, als sie zu seiner Zeit aufgehört hatte eine Häresis zu sein. Vrg. *J. B. Carpzov, varia Hist. Angelicorum. Helmst.* 772. 4.

n) Der kein Gebet im eigentlichen Sinne an den Logos richtete (§. 63, *n*), konnte dasselbe noch viel weniger an Engel gestatten. Er betrachtet es (*Cels.* 1, 26) als einen ungerechten Vorwurf gegen die Juden: οὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους, καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής. Er verwirft (*ib.* 5, 4 *sq.*) das σέβειν, προσκυνεῖν (ἀντὶ τοῦ θεοῦ), ja das καλέσαι der Engel als dienstbarer Wesen, denn alle religiöse Hingebung gebühre allein der Gottheit. Aber er räumt ein (*ib.* 8, 13), dass von einem θεραπεύειν der wahren Engel die Rede sein könne, wenn es recht verstanden und (von Missbräuchen) gereinigt werde; offenbar eine Ausgleichung seiner theologischen Ueberzeugung mit einem bestehenden Kirchengebrauche.

o) Bereits Constantin hat eine Kirche erbaut, die schon damals, oder doch zur Zeit des Sozomenus, berühmt durch eine Erscheinung des Erzengel Michael und durch wunderthätige Erweisungen desselben, Μιχαήλιον genannt wurde. *Ambros. de viduis* 9, 55: *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt.*

p) *Conc. Nic. ad Imperatorem* (*Mansi XIII.* 407): Ἡ θεία γραφὴ διδάσκουσα ἡμᾶς· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις· τὴν μὲν προσκύνησιν ἀπολύτως καὶ οὐ μόνῳ εἴρηκεν, ὡς

und andere Sprecher der Religion auch gegen jene Anrufung reden, so geht ihr Sinn auf die Uebertreibung der Lehre vom Engelschutze, vornehmlich geistigem Engelschutze, so dass Christus aufhörte alleiniger Mittler zu sein [q]).

διάφορα σημαινόμενα ἔχουσαν· τὸ δὲ λατρεύσεις αὐτῷ μόνῳ εἴρηκε, καὶ γὰρ μόνῳ θεῷ τὴν λατρείαν ἀναφέρομεν. Τούτων οὕτως ἀποδειχθέντων, ὁμολογουμένως εὐάρεστον εἶναι (πρόδηλον) ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, εἰκονικὰς ἀνατυπώσεις — τῶν τιμίων ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων προσκυνεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι. So gewiss dieses nur ein Herausreden ist gegen das starre alttestamentliche Gebot, so lag es doch nothwendig im trinitarischen Monotheismus der Kirche, dass die Anrufung um Fürbitte und irdische Hülfe nur ein Mittleres zwischen bloser Hochachtung und Anbetung (*λατρεία*, eine nur relative religiöse Verehrung (*προσκύνησις, δουλεία*) sein konnte, wenn es auch früher nicht in einem bestimmten Sprachgebrauche festgestellt und in der Volksandacht nie festzuhalten war. (Allg. DG. S. 228.) Ueber die Ablehnung jener Nicänischen Beschlüsse im fränkischen Reiche (Eb. S. 228 f.) siegte allmälig der römische Katholicismus. Allein wie zu Nicäa, diesem matten Abglanze der ersten Nicänischen Synode, die Engel nur eine kalte folgerechte Verehrung genossen hatten, während das wahre Interesse den Bildern und Heiligen galt in ihrer concreten, poetischen Individualität, gedenkt die Scholastik kaum der den Engeln gebührenden Verehrung und auch die neuern Urkunden des katholischen Glaubens (*Cat. Rom.* 3, 2, 10. *Conf. orthod. III. qu.* 52) nur im Gefolge des Heiligendienstes. — *Dallaeus, adv. Latinorum de cultus relig. objecto traditionem disp. Gen.* 664.

q) *Aug. Confess.* 10, 42: *Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? Abeundum mihi fuit ad angelos? Multi conantes ad te redire, neque per ipsos valentes, sicut audio, tentaverunt haec, et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt illusionibus.* Noch schärfer *de vera rel. c.* 55: *Neque videndo angelos beati sumus, sed videndo veritatem, — honoramus eos caritate, non servitute, nec eis templa construimus* (mit Berufung auf *Apoc.* 22, 9). *Theodoret. ad Col.* 3, 17: *Ἐπειδὰν ἐκεῖνοι τοὺς ἀγγέλους σέβειν ἐκέλευον, αὐτὸς (Paulus) τὸ ἐναντίον παρεγγυᾷ, ὥς τε καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, καὶ τῷ θεῷ δὲ καὶ πατρὶ τὴν εὐχαριστίαν δι' αὐτοῦ, φησίν, ἀναπέμπετε, μὴ διὰ τῶν ἀγγέλων* (mit Berufung auf die Synode von Laodicea). In diesem Gefühl liess Gregor d. Gr. nach einer bei ihm durchgebildeten und mehrfach ausgesprochenen Ansicht die Engelverehrung nur für die alttestamentliche Ordnung gelten, als die Menschheit noch mit der Geisterwelt zerfallen und nicht durch die Fleischwerdung Gottes erhoben war, z. B. *expos. in Cant. Canticor. c.* 8: *Postquam Christus venit, et fidelibus suis spiritum libertatis infudit, ab ipsis etiam angelis ecclesia honoratur. Hinc est, quod Josue angelum adoravit* (*Jos.* 5, 19): *Joanni vero volenti se adorare dixit* (*Apoc.* 22): *Vide ne feceris, conservus tuus sum.* Von diesem Standpunkte ging auch die reformatorische Opposition aus: *Art. Smalcald. p.* 310 *sq.*: *Etsi angeli pro nobis orent* (nach *Zach.* 1, 12) —: *tamen inde non sequitur a nobis esse invocandos — jejuniis, feriis, — templorum fundationibus honorandos, ut patronos et intercessores — ut Papistae docent et faciunt, hoc enim idololatricum est.*

§. 81.

Jene platonische Vorstellung vom Geisterreiche (die zweite §. 79 aufgeführte) zeigt sich in einigen Meinungen über die Zeit und Art der Engelschöpfung [1]). Aber Geist und Verstand haben dieses Dogma auch zu einem Gegenstande freien Philosophirens gemacht, da wo die Schriftbilder weniger ausreichend gefunden wurden: dieses schon bei der Ansicht von Natur und Zustande der Engel [2]). Neben diesen in solcher Weise begründeten Meinungen lief immer noch ein buntes Mancherlei von Phantasiespielen über die Engel her: von der Kirche bald freigelassen, bald gemissbilligt.

1. Die Platoniker rügten den Mangel einer Nachricht von der Entstehung der Intellectualwelt in der Mosaischen Kosmogonie: während Cyrill u. A. diese Hinweglassung für absichtlich hielten [a]). Andere fanden Engelerschaffung wirklich erwähnt bei Moses, entweder im 1. Verse oder in der Schöpfung des Lichts [b]). Der ersten Annahme nun, oder auch der überhaupt, dass die Engel früher entstanden seien als die Sinnenwelt, lag ohne Zweifel die Rücksicht auf die platonische Idealwelt zum Grunde [c]). Auch mag dieselbe auf beide Vorstellungen einge-

---

a) Julianus hatte bemerkt, dass Moses nicht gewagt habe über die Entstehung und Natur der Engel etwas auszusagen. Cyrill (*c. Jul.* 3. *T. VI.* 98) findet die Absicht des Verschweigens darin, dass, da schon die Entstehung der Sinnenwelt zu begreifen schwer, die der übersinnlichen Welt unmöglich sei (*οὐ γὰρ ἔδει λέγειν ἃ νοεῖν οὐχ οἷόν τε*).

b) *Aug. de Civ. Dei* 11, 9: *Non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli. Sed si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit Deus coelum et terram, vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt* (als Lichtreich). Dieser Ausspruch wurde classisch für die lateinische Kirche, in der Art, dass die Scholastik zur Ausgleichung des noch Unsichern und sich Widersprechenden nur ein Zugleich der Schöpfung der Engel und der Erscheinungswelt annahm, mit Berufung auf *Sirac.* 18, 1 nach der *Vulgata: creavit omnia simul.* So auch Innocenz III. auf der 4. Lateransynode (*Mansi XXII.* 982).

c) Diess die Ansicht der griechischen Kirche. Im Platonismus wie im Gnosticismus war die Erstgeburt des Geistes anerkannt. In diesem Sinne nennt Tatian (*c. Graec. c.* 7) selbst den Satan noch als Engel *τὸν πρωτόγονον.* Origenes (*in Matth. tom.* 15, 27) findet den Beweis in *Job.* 38, 7, *πρεσβύτεροι οὐ μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πάσης μετ' αὐτοὺς κοσμοποΐας.* Die unplatonische Vorstellung vom platonischen *κόσμος νοητός* als einem Reiche persönlicher Wesen liess die Engel leicht an die Stelle der göttlichen Ideen treten. So *Greg. Naz. or.* 38 (*p.* 617): *πρῶτον μὲν ἐννοεῖ* (Gott nach seiner sich mittheilenden Güte) *τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον*

wirkt haben, welche in der Kirche anfangs neben einander bestanden: dass der Logos die Engel (als das Vernunftreich) geschaffen habe[d]), oder, dass sie einen analogen Ursprung wie der Logos gehabt haben (oben §. 80, *c*).

2. Dem freien Philosophiren über Wesen, wie man sich die Engel im Allgemeinen vorstellte, ging die dichterische Phantasie zur Seite, ja, die Gränzen zwischen beiden waren schwer auseinander zu halten. Die Frage über die *corpora angelorum* hatte eine zweifache Bedeutung: ob die Engelnatur als reingeistig aufzufassen? und, ob sie auch dann nicht mit einem sinnlichen Organe versehen zu denken sei? Die erste Bedeutung war die frühere. Die Kirche entschied sich einst dafür, aber, zur zweiten Bedeutung der Frage gewendet, für die Annahme eines phantastisch aufgefassten ätherisch-feurigen Organs[e]). Eine dritte Bedeutung jener Sache trat endlich in

---

τῷ λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον· diess bezeichnet er dann ohne weiteres als *κόσμος νοητός*. Nach ihm *Jo. Dam.* 2, 3: *ἔπρεπε πρῶτον τὴν νοερὰν οὐσίαν κτισθῆναι, καὶ οὕτω τὴν αἰσθητήν.*

d) Im Vater der Urgedanke und die Ursache, im Sohne die ausführende Schöpfung, im Geiste die Vollendung oder Heiligung der Engel, diess wurde der kirchliche Gedanke, obwohl nie als Glaubensgesetz, seit ihn Gregor (*c*) und fast gleichlautend Basilius d. Gr. ausgesprochen hatte: *de Spir. S. c.* 16: *ἐν τῇ τούτων κτίσει ἐννόησον τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τὸν πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ πνεῦμα· — τελείωσις δὲ ἀγγέλων ἁγιασμὸς καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή.* Vrg. §. 75, *a*.

e) Die kirchliche Vorstellung war nur einig über eine grössere Geistigkeit und Nichttheilnahme am groben irdischen Stoffe. *Iren.* 3, 20, 4: *Sine carne angeli sunt.* In diesem Sinne hat die zweite Nicänische Synode das *ἀσώματον* der Engel anerkannt und die vierte Lateransynode die alte heilige Glaubensformel (§. 78, *a*) dahin gedeutet: *Creator — condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Aber wie die Nicäna nach ihrem wahren Interesse keinen Widerspruch fand in dem Bekenntnisse: (*Mansi XIII.* 133) *τὰς εἰκόνας τιμῶμεν — τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων·* so schloss die Geistigkeit der Engel das Stoffartige an ihnen in dreifacher Weise nicht aus: 1) wiefern die alte Kirche den Geist selbst, insbesondre mit Ausnahme des absoluten Gottesgeistes, nur luftig und feurig dachte; 2) wiefern die biblische Darstellung dazu nöthigte, die Engel zum Behufe irdischer Wirksamkeit ein sinnliches Organ annehmen zu lassen, das sie dann wieder fallen lassen mochten; 3) wiefern man sie dachte wie den Menschen aus Seele und Leib bestehend. Die beiden ersten Ansichten gehn unbefangen mit und neben einander, z. B. *Tatian c. Graec. c.* 15: *Δαίμονες πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρός, ὡς ἀέρος* (daher sogleich ihrer *σώματα* gedacht wird, welche von den geisterfüllten Menschen, nicht von den fleischlichen gesehen werden könnten). *Basil. de Spir. S. c.* 16: *Ἡ*

der Scholastik ein. Hier handelte es sich nur darum, ob die Engelnatur als räumlich umschlossen anzusehen sei: als endlich, zeitlich, sinnlich?[f])

Weder der geistige noch der sittliche Zustand der Engel hat eine bestimmte übereinstimmende Auffassung in der

---

μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον (daher sind sie an einem Ort und erscheinen in ihrer eignen Gestalt den Würdigen). *Tert. de carne Chr. c.* 6: *Constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiae spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possint.* Daher *Jo. Dam.* 2, 3: (nach Greg. Naz.) ἀσώματος λέγεται, ὅσον πρὸς ἡμᾶς. Die dritte Ansicht kommt in dieser Bestimmtheit nur vereinzelt vor: *Fulgent. Ruspens. de trin. c.* 8: *Plane ex duplici angelos esse substantia asserunt viri docti, i. e. ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam receedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparent.* Von Engelflügeln zuerst *Nonnus in Jo.* 3, 12 στρατιὴν πτερόεσσαν, die gefiederte Schaar (im gänzlichen Missverständnisse der ἐπουράνια), denn *Tertul. Apol. c.* 22 ist *omnis spiritus alcs est, hoc angeli et daemones*, nur von der geflügelten Schnelligkeit der Geisterbewegung zu verstehn; aber das Bild von geflügelten Engeln ist im A. T. gegeben. — *J. C. Loersius, de angelor. corporibus et natura. Traj.* 737. 4. *Roessler, phil. vet. eccl. de spiritu. Tub.* 783. 4.

f) Die Scholastik hat in einer dem Ursprunge und Inhalte der Engelvorstellung fremdartigen Weise eine Metaphysik aufgestellt über die Bedingungen durchaus übersinnlicher und doch endlicher Geister, daher ihre Beschränkung auf bestimmten Ort, während sie doch den Raum nicht erfüllen und nicht durchmessen, sondern nur durch den Gedanken sind sie am bestimmten Orte, z. B. *Thomas P. I. qu.* 52, 2: *Virtus angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Quidam imaginationem transscendere non valentes cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non necesse est, quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus.* Daher die Streitfrage, ob zwei Engel zugleich an demselben Punkte sein können? von Thomas nur desshalb verneint wurde, weil nicht zwei Individuen unmittelbar in derselben Weise Ursachen desselben Erfolgs sein können; von Occam u. A. wurde sie bejaht. Daher während Justin (*Tryph. c.* 57) im Sinne der alten Kirche und nach *Ps.* 78, 25 (*LXX* ἄρτον ἀγγέλων) die Engel von Manna sich nähren liess, denkt Joh. Damascenus (2, 3) als ihre Speise das Anschauen Gottes, und Thomas (*P. I. qu.* 107, 1) lässt sie mit einander reden unmittelbar durch den Gedanken (*intellectuali operatione*), nicht bedingt durch Raum und Zeit.

Kirche gefunden. Das Engelwissen war selbst im Sprüchworte gepriesen: doch über die Gründe desselben (ob in ihrem Geiste gelegen) wie über seinen Umfang, schwankte die kirchliche Meinung[g]). Fast scheint es, als habe das dämonische Wissen oft für vollkommner gegolten, als das der Engel. Ebenso schwankend die Meinung über den sittlichen Zustand derselben. Eine Möglichkeit ihres Falles hatte sich, so die allgemeine kirchliche Vorstellung, selbst bewährt im Falle des dämonischen Reiches[h]). Nahe lag es nun, auch fortwährend jene Möglichkeit anzunehmen, und dieses ist von Vielen geschehen[i]). Sollte aber das Engelreich beharrlich im Guten sein, so war es das Angemessenste (freilich nach andern Seiten hin schwierig), eine göttliche Befestigung desselben im Guten anzunehmen[k]).

---

g) Herrschend wurde in der lateinischen Kirche die Formel Augustin's, welcher den Unterschied apriorischen und empirischen Erkennens auf die Engelintelligenz übertragend jenes als Anschauung in Gott beschrieb: *de Civ. Dei* 11, 29: *Angeli non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis h. e. verbum ejus unigenitum. — Ipsam quoque creaturam melius ibi, h. e. in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et se ipsos ibi melius, quam in se ipsis. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in se ipsis tanquam in vespertina.* Im scholastischen Sprachgebrauche *diurna* als *matutina.*

h) Es war immer die Voraussetzung der Kirche, wie Joh. Damasc. es ausspricht 3, 2: (die Engelnatur sei) *φύσις τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν, καὶ μένειν, καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι.* In der Scholastik trat die Controvers hervor, als Abbild des menschlichen Urzustandes, ob sie blos in ihrer natürlichen Kraft (*in puris naturalibus*), oder schon mit Gnadenkräften ausgestattet der ersten Versuchung entgegentraten. *Thomas P. I. qu.* 62. 3.

i) Diese unverwüstliche Freiheit war ein Grundgedanke des Origenes (*de princ.* 1, 5, 3 *sq.*), hier noch unterstützt durch die Anerkennung, dass vollkommene Reinigkeit allein der Gottheit wesentlich sei (1, 5, 5). Folgerungen hieraus waren im 4. Jahrh. noch unverfänglich: *Cyr. Hier. Cat.* 2, 10: *Οὐκ οἴδαμεν ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε (θεός)· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρτητος ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίζων Ἰησοῦς.*

k) Im kirchlichen Volksglauben, der keine fliessenden Uebergänge zwischen Himmel und Hölle kannte, war es immer die Voraussetzung gewesen, dass nach dem einstmaligen Abfalle eines Theiles der Engel an die Wiederholung dieses Ereignisses nicht zu denken sei. Diese Sicherheit beschrieb Augustin (*Enchir. c.* 28) nur als *certa scientia* (der Treugebliebenen), *qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi.* Diess entwickelte sich zu einer durch die Gnade bewirkten Unmöglichkeit der Sünde: *Jo. Damasc.* 2, 3: *Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν, καὶ οὐκ ἀκίνητοι· νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ.* Es lag bereits in der *τελείωσις* des Basilius (oben *d*); bei den Scholastikern als *confirmatio.*

Aber gegen eine Engelerlösung hat sich die kirchliche Meinung stets erklärt. Sie war von den gnostischen Systemen her, dann auch vom Origenismus, zu zweideutig und bedenklich: eigentlich verwandelte sich in ihr ja auch immer der Engelbegriff in etwas Anderes. Engelerlösung ist Weltläuterung, Weltvergeistigung[l]). Origenes stellte der Erlösung des Engelreichs eine Belohnung der treugebliebenen Engel durch Aufsteigen im Range an die Seite[m]). Die Gesammtansicht der Kirche setzte

---

Augustin (*Enchir. c.* 105) sah darin die wahre Willensfreiheit, welche in freier Neigung das Gute liebt, ohne der Sünde dienstbar werden zu können; daneben setzte man die Freiheit der Engel in die Auswahl des verschiedenen Guten, schon *Basil. de Spr. S. c.* 16: — *ἔχουσαι μὲν ἐν προαιρέσει τὸ αὐτεξούσιον· οὐδέποτε δὲ ἐκ τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ προσεδρείας ἐκπίπτουσαι.*

l) Nicht blos bei den Anhängern des Basilides und Marcus, es ist ein Grundgedanke aller ausgebildeten gnostischen Systeme, dass die Archonten, die Sophia, oder wie man sonst noch diese zweideutigen, weltbauenden und weltherrschenden Principien genannt hat, zugleich mit dem Göttlichen, das sie an die Materie hingegeben haben, durch den Erlöser wiederhergestellt werden sollen. Origenes kraft seines Freiheitsprincips und in der grossen universalen Auffassung des erlösenden Logos dachte ihn durch alle Geisterreiche hindurchwandernd (*ἐπιδημίαι*), um für jedes Vernunftwesen dasselbe zu sein, was er den Sündern auf Erden ist: *in Jo. tom.* 1, 34: *Ὁ σωτὴρ γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, — ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος.* 40: — *οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ. in Rom.* 1, 4: *Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine evangelio apparuit, consequentia videtur ostendere, quod etiam angelico ordini non sine evangelio apparuerit, illo fortassis, quod aeternum evangelium a Joanne memoratum edocuimus. Si vero etiam in reliquis coelestibus ordinibus tale aliquid ab eo gestum esse suspicandum sit, in ea, qua singuli quique sunt forma apparens eis et annuntians pacem, quoniam quidem per sanguinem crucis pacificavit non solum, quae in terra, sed et quae in coelis sunt, etiam tu apud temetipsum discutito.* Nur die engere Schule des Origenes (*Greg. Nyss. or. cat. c.* 25. *Didym.* b. *Galland. IV.* 325) hat diesen Gedanken festgehalten, der zwar erst im 6. Jahrh. feierlich mit verworfen worden ist: aber die Kirche hat immer nur einen gottmenschlichen Erlöser gedacht, und das Individuelle durch eine Mischung des Guten und Bösen widersprach dem ursprünglichen Engel-Begriff. Schon *Tertul. de carne Ch. c.* 14: *Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre.* Zwar *Ignat. ad Smyrn. c.* 6: *Καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν·* aber hier bezeichnet das Blut Christi nicht den Versöhnungsglauben, sondern die geschichtliche Wahrheit des menschlichen, leidenden Lebens Christi; die Engel werden durch den Glauben daran nicht gerettet, nur ohne denselben würden sie nicht zur Gemeinde der Heiligen gehörig dem Gerichte verfallen. (Vrg. §. 83, *p.*)

m) Aus seiner Grundlehre ist auch diess eine Consequenz, dass

das Engelreich mit dem Erlösungswerke nur in den Zusammenhang, in welchem es auch die Apostel thaten: es sei durch dieses das Geisterreich vereinigt worden zum Gottesstaat, im Himmel und auf Erden[n]). Nach der in der ersten Zeit der Kirche vorherrschenden Lehre, dass die Bestimmung Christi eigentlich schon in seiner Menschwerdung gelegen habe, als der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, konnte es leicht zu der Vorstellung kommen, von welcher man Spuren findet, dass im göttlichen Reiche ein Vorzug obwalte der Menschen vor den Engeln[o]).

§. 82.

Die Lehre von einem gefallenen Engelreiche theilt sich in die von Satan und von den Dämonen, welche,

---

jede Individualität eine frei gewordene, jede Würde auch der Engel durch frühere Thaten verdiente sei: *de princ.* 1, 8, 1. Auch im Mittelalter trat durch ein natürliches Gefühl und durch die katholische Werkverdienstlehre diese Vorstellung nur mehr vergeistigt hervor: *P. Lomb. I, dist.* 11: *Licet in confirmatione beatitudinem acceperint aeternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt, et est eorum charitas et meritum et praemium: meritum, quia per eam et obsequia ex ea nobis impensa merentur et in beatitudine proficiunt, praemium quia ea beati sunt.* Doch galt diese Ansicht der Scholastik als controvers, nach Anführung der Gegenauctoritäten entscheidet er nur: *probabilius videtur, quod angeli usque ad judicium in scientia et aliis proficiant.*

n) *Aug. de Civ. Dei* 10, 7: *Merito illi in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cujus — munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, miserieorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare, sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, — cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.* In der Bestimmung der Kirche als *militans et triumphans, visibilis et invisibilis* (in der ursprünglichen Bedeutung) hat sich dieser Gedanke erhalten.

o) Klar und folgerecht nur Origenes: *in Matth. tom* 15, 27: *Πολλοὶ μὲν ἀγγέλων, οἳ πρῶτοι ἦσαν ἀνθρώπων, γίνονταί τινων ἀνθρώπων ἔσχατοι· πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ ἔσχατοι τῇ φύσει τυγχάνουσι τῶν ἀγγέλων, γίνονται διὰ τὸν βίον καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τινων ἀγγέλων ἐν πρώτοις μὲν τεταγμένων, γενομένων δὲ ἔκ τινων αἰτίων ἐσχάτων, πρῶτοι·* mit Berufung für diesen freien Concurs auf 1 *Ptr.* 1, 12. 1 *Cor.* 6, 3. Doch auch in der allgemeinen Vorstellungsweise der Kirche wurden die Engel oft nur als dienstbare Geister (*λειτουργικὰ πνεύματα*) angesehn zum Dienste der Frommen (*Orig. c. Cels.* 5, 4) und das Gefühl des menschlichen Verdienstadels erhob sich über den Geburtsadel der Engel z. B. *Tert. adv. Marc.* 2, 9: *Cum ad angelum provocatur, fortiorem defendam necesse est dominum universitatis, cui jam angeli administrant; qui etiam angelos judicaturus est, si in Dei lege constiterit, quod in primordio noluit.*

im vorchristlichen Judenthum nicht immer mit einander verbunden, in die christliche Kirche zugleich übergegangen waren: doch sind sie nicht immer gleichmässig behandelt und ausgeführt worden, sondern eine hat oft vor der anderen vorgeherrscht. In der gesammten alten Kirche ist diese Lehre lediglich als ein düsteres Bild [1]), und mit den Zügen und Andeutungen des N. T., stehen geblieben; oft hat die Kirche gegen Missbrauch oder Uebertreibung desselben zu kämpfen gehabt [2]). Der Volksaberglaube des Mittelalters, vornehmlich in der abendländischen Kirche, erweiterte das Dogma [3]): Wichtigkeit für den Glauben erhielt dasselbe erst neuerlich, zu gleicher Zeit erfuhr es mannigfache, sowohl philosophische als theologische Bestreitung; bis sich in neuester Zeit das bis dahin Unerhörte gezeigt hat, dass die Dämonologie und Satanslehre zum christlichen Hauptdogma heraufgehoben worden ist [4]).

1. Satan ist auch in der ältesten Kirchenlehre, wie bei den Aposteln, das absolute Gegenbild von Gott und von Christus (von dem wiedererscheinenden Christus ist es der Antichrist [a])),

---

J. G. Mayer, Hist. diaboli. Tub. (777) 780. Horst, Dämonomagie o. Gesch. d. Glaub. an Zaub. Frkf. 818. II. u. Zauberbibl. Mainz. 821-6. VI.

Keil, de doctr. vet. Ecc. per Plat. corr. (*Opusce.* 584 *sqq.*) Usteri, merkwürd. Stellen d. KV. ü. das Wesen d. Dämonen. Beil. 3 z. Paul. Lehrbgr. A. 5. S. 421 ff. *Ch. Louandre, le diable. Sa vie, ses moeurs et son intervention dans les choses humaines.* (*Revue des deux mondes. Août.* 842. Mehr witzig, als wissenschaftlich.)

a) Der christliche Quell dieser Vorstellung blieb immer 2 *Thess.* 2 (dieses selbst dem jüdisch-messianischen Bilderkreise angehörig), sie gestaltete sich aber verschieden nach den allgemeinen historischen Zuständen: ihre erste concrete Gestaltung Nero, der wiederkehrende Muttermörder, wovon *Apoc.* 17, 8 *sqq.* nicht der Grund, nur ein Ausdruck ist (*Sibyllina* 8, 679 *sqq.* Vrg. *Hippolyt. de Chr. et Antichr.* Bleek in der Berl. theol. Zeitschr. 822. 1. 244). Der Antichrist wurde von einigen auch als Sohn einer Jungfrau gedacht, insgemein als im Mutterleib vom Teufel erfüllt, er lässt sich als Gottessohn und Gott anbeten. Neben dem Mythischen die historisch-moralische Wendung wie 1 *Jo.* 1, 18. So in dem *Tr. de Antichristo*, der als Schrift Alcuin's oder des Rhabanus M. gilt (am vollständigsten *August. Opp. Bened. VI.* 723): *Antichristus multos habet suae infidelitatis ministros, ex quibus multi in mundo jam praecesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domitianus: nunc quoque nostro tempore Antichristos multos esse novimus.* Dem Mittelalter galt Mohammed, der Reformationszeit der Papst als Widerchrist, was die alte protestantische Dogmatik in der Unterscheidung eines orientalischen und eines occidentalischen Antichristen zusammenfasste.

und es wechselt ganz mit ihm das Todesbild ab. Die Dämonen treten an die Stelle des Geistes der Welt, wie die Apostel mit diesem die dämonische Trias abschliessen: Satan, Antichrist und jener Geist[b]). Aber keine Glaubensregel erwähnt den Artikel, auch Origenes nimt ihn nur in der allgemeinsten Weise in die apostolische Verkündigung auf[c]).

2. Missbrauch mit der Satanslehre wurde im Manichäismus getrieben[d]). Gegen den späteren Manichäismus gab Psel-

---

b) Aber wie hinter der Lust der Welt das Leid und der Tod steht: so wurde von den Dämonen nicht blos das Böse abgeleitet, und das geschichtliche Uebel, auch das, auf dem der Ruhm und die Glaubensentwicklung der Kirche ruhte, Christenverfolgungen und Ketzereien, sondern auch natürliche Uebel aller Art, z. B. *Just. Apol. II. c.* 5: *Εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀχολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν* (diess jedoch moralisch, durch Aufregung der Begierden). *Tertul. Apol. c.* 22: *Operatio eorum est hominis eversio* (indem sie Verderben der Früchte, Pestilenz, Krankheit, Wahnsinn bewirken). Ebenso *Orig. c. Cels.* 8, 31 u. a.

c) *Orig. de princ. praef. c.* 10: *De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit, quoniam sunt quidem haec: quae autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.* Lebendig erhielt sich der Dämonenglaube in der Kirche früher durch die Dämonenaustreibungen, welche von apostolischer Zeit her bis in die Mitte des 3. Jahrh. durch Christen häufig geschahn, nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Minucius Felix (*Octav. c.* 27: *adjurati per Deum verum — vel exsiliunt statim, vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat, aut gratia curantis adspirat*) und Origenes (*Cels.* 7, 4: *ἰδιῶται τὸ τοιοῦτον πράττουσι*); nachher durch den Tauf-Exorcismus. Die Thatsache aber, dass erst durch das Christenthum der Dämonenglaube mächtig wurde, hat sich zunächst in Bezug auf die Gnostiker mythisch so dargestellt, dass jetzt erst alle satanische Macht hervorgebrochen sei und der Teufel jetzt erst, seines ewigen Verlorenseins gewiss, Gott zu lästern wagte. *Iren.* 5, 26: *Καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεὸν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν.*

d) Dem Gnosticismus wie dem Manichäismus warf die Kirche vor, dass sie den Teufel zu Gott machten, wiefern sie einer der Gottheit entfremdeten oder feindseligen Macht die Weltschöpfung zuschrieben. *Clem. Stromm.* 4, 12 (gegen Basilides): *πῶς οὐκ ἄθεος θειάζων τὸν διάβολον.* Die Manichäer versicherten: (*Aug. c. Faustum* 21, 1) *Nunquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen. — Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen, aut, ut communiter et usitate dixerim, dacmonem.* Dagegen Augustin *ib. c.* 4: *Cum quaesieris quam dicet hylen, audies plane describi alterum deum.* Ueber phantastische Dämonenlehren der Manichäer: Thilo, aus den Acten des Thomas (Kirchenhist. Arch. I. 4.)

lus eine platonisch-geistigere Deutung des Dogma[e]). Uebertreibungen geschahen mannigfach im Mönchsleben und unter überspannten Asketen, welche daher auch oft des Manichäismus beschuldigt worden sind[f]). Bei allen diesen Menschen erhielt das biblische Bild mancherlei Zusätze.

3. Im mittelalterlichen Abendlande haben die Slawen wahrscheinlich, und aus früheren dualistischen Meinungen, die Lehre ausgeführt[g]). Bei den Deutschen findet sich kein früherer Dualismus: dennoch ist das deutsche Christenthum besonders reich an Ausbildungen dieser Lehre. Es liegt viel Sinn und Gedanke in diesen christlich-altdeutschen Teufelssagen und Sprüchwörtern. Entweder haben diese Völker ein vorzügliches Interesse für diesen Glauben gehabt, oder sie haben alte Religionslehren vom Kampfe der Götter in denselben verwebt; es kam dazu, dass die christlichen Priester das hier mit Mühe ausgerottete Heidenthum in die Bilder von der untergehenden Satanswelt gekleidet haben. Unter jenen sinnreichen Sprüchen und Sagen entstanden aber auch die düstern Vorstellungen von Teufelsmagie und die Hexenprocesse[h]).

---

e) *Περὶ ἐνεργείας δαιμονίων.* (11. Jahrh.) *Par.* 615. *Norimb.* 838. Besonders gegen die Bogomilen hat er die psychisch-moralische Entstehung des Bösen gezeigt.

f) In der Kirche, soweit sie auf griechisch-römischer Bildung ruhte, wurde nur in der Wüste und im Kloster der Dämonenglaube eine Macht, als das Schreckbild einer aufgestörten Mönchs-Phantasie, z. B. die Versuchungen des h. Antonius: *Athanas. Vita S. Antonii.* (*Opp. II.* 454 *sqq.*) *Sulpic. Sev. Vita Mart. c.* 6. 21. Hieronymus (*ep.* 4 *ad Rusticum*) gegen diese Mönchsphantasie'n (*daemonum contra se pugnantium portenta*). Epiphanius (*haer.* 80) gedenkt einer Secte, ein unkirchliches Bettelmönchthum, die den Satan anbetete, um nicht von ihm beschädigt zu werden, Satanianer (*Σατανιανοὺς ἑαυτοὺς ἐπωνόμασαν*).

g) Die weltherrschenden Götterstämme vertraten ihnen das gute und das böse Princip, dem schwarzen Gotte (Czernebog, bei Helmold auch Diabol) wurden Libationen gespendet um Böses abzuwenden. Dieser Dualismus war nicht unbedingt, aber einschneidend genug um selbst dem manichäischen Princip Raum zu geben (Bogomilen). Vrg. Gieseler, ü. d. Verbreitung christl. dualist. Lehrbegr. unter d. Slaven. (Stud. u. Krit. 837. 2.)

h) In der germanischen Religion erschien die polarische Spannung, durch welche alles Dasein besteht, und zugleich eine geschichtlich gewonnene höhere Religionsbildung, sei's durch eigne nationale Entwickelung, sei's durch Einführung einer fremden Religion, als ein Kampf der neuen weltherrschenden, menschenliebenden Götter gegen die alten Naturgötter, welche gebändigt in der Tiefe liegen, aber als immer drohende Mächte, die sich einst zum Todeskampf erheben werden. Durch das Christenthum wiederholte sich hier nur derselbe Pro-

4. Die Individualität Luther's, seine zugleich mönchische und religiös-energische Sprache, hat in seiner Partei, wie sie seine Aeusserlichkeiten am entschiedensten aufnahm, den Teufelsglauben weit über den alten Glauben und über den Glauben der übrigen Parteien hinaus gefördert[i]). In keiner Partei

---

cess, durch den einst die olympischen Götter im Volksbewusstsein zu Dämonen geworden waren: aber in Völkern, welche an tragische Götterkämpfe gewohnt auch die Nachtseite des Lebens tief auffassten, erhielt der Glaube an den Teufel, in welchem sich die alten Volksgötter beider Ordnungen concentrirten, eine ganz andere Energie, während doch auch der Volks-Humor sich über seine eignen Schreckbilder erhob und über den Teufel sich lustig machte. Es fehlt noch an einer Geschichte des Teufels in diesem Sinne. Einzelnes: Görres, die deutschen Volksbücher. Heidelb. 807. S. 207 ff. Grimm, deutsche Mythol. Gött. 835. S. 549 ff. — *Hist. prodig. et lamentable de J. Faust. Rouen.* 662. Stieglitz, Sage von Faust, in Raumer's hist. Taschenb. 834. Der Glaube an Magie: ausserordentliche Macht über die Natur durch dämonisches Bündniss, war römisch wie germanisch, und in beiden Rechten finden sich Todesstrafen gegen Zauberer, die doch selten vollstreckt wurden. Seit Karl dem Gr. (*Capitulare Paderbrunnense a.* 785 bei *Pertz Monum. III.* 48. *c.* 6: *Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem ejus ad commedendum dederit, vel ipsam commederit, capitis sententiae punietur,*) und Agobard (*de grandine et tonitruis*) hat die politische Macht und die Wissenschaft solchem Volksglauben mannigfach widerstrebt, bis durch das Eingehn der Päpste auf denselben seit 1484 das Morden der Hexenprocesse in den germanischen Ländern begann und in die protestantische Kirche ungemindert überging. Der Sinn davon: bösartig gebrauchte Zaubermacht über die Natur durch geistige und leibliche Hingabe an den Teufel, aus dem christlichen Staate durch den Tod des Verbrechers auszurotten. Codex des Hexenprocesses von J. Sprenger und H. Institor: *Malleus maleficarum. Col.* 489. u. o. *Frcf.* 600. Neben geschichtlich bedeutendern Monographien über einzelne Gerichtssprengel, W. G. Soldan, Gesch. der Hexenproc. Stuttg. 843. Zu dem Wahne von der Macht des Satan über die Natur, und wiederum der Kirche über ihn und sein Reich, gehören auch die Anatheme gegen Thiere, vornehmlich gegen Ungeziefer als Landplage; gerichtliches Verfahren wegen culposer Tödtung durch Thiere stammt aus dem vorchristlichen Alterthum. *St. Prix, rapport et récherches sur les procès et jugemens relatifs aux animaux. Par.* 829.

i) Der schwere Kampf, den Luther in der eignen Brust und gegen eine halbe Welt durchzukämpfen hatte, stellte sich ihm persönlich dar im Teufel und dessen Sohne, dem Papste. In den symbolischen Schriften der Lutherskirche tritt dieser Volksaberglaube, da darüber kein Streit, nur gelegentlich hervor: das Papstthum (wie die alten vom Christenthum überwundenen Götzendienste) vom Teufel gestiftet, der Teufel als immer drohende Macht innerhalb der Christenheit, ausserhalb derselben als Welt-Gott. *Art. Smalc.* 315. *Cat. maj.* 525. 532 *sq. Form. Conc.* 667. Zwingli und Calvin haben sich ohne ein Interesse

übrigens fand sich, bis über die Hälfte des 17. Jahrh. hin, Adämonismus[k]). Philosophische Bestreitungen zuerst durch Spinoza und Balth. Bekker, durch jenen offener als durch diesen[l]): die dogmatischen, von der Seite, dass die Lehre nicht wesentlich biblisch sei, beginnen mit Semler[m]). Das Verfahren bei der

---

der Phantasie an diesen schauerlichen Gebilden zur möglichst einfach gefassten Schriftlehre zurückgewandt.

k) Aber auch in der alten Kirche einzelne, von der Kirche unbeachtete Milderungen. Selbst die moralische Specificirung der Dämonen nach den verschiedenen Lastern (*spiritus fornicationis, irae, avaritiae, superbiae etc.*) bei den Kirchenvätern schon seit Hermas trug die Auflösung der Dämonen in lasterhafte Triebe in sich. Noch mit sehr bescheidener Aufklärung bemerken die Clement. Homilie'n (9, 12): viele wurden grade durch die in ihnen verborgenen Dämonen veranlasst den Eingebungen derselben als eignen Gedanken beizustimmen, oder zu meinen, dass sie nur an leiblicher Krankheit litten, an der Galle, an zu viel Blut u. drgl. Aber selbst, wenn dieses der Fall wäre, bleibe immer etwas Dämonisches (*εἰ καὶ τοῦτο ἦν, οὐδὲ αὐτὸ ἀπήλλακται δαίμονος εἶδος εἶναι*), denn die allgemeine Erdseele (*ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή*) vereinige sich durch zu reichliche Nahrungsmittel mit der Seele und wirke auf den Körper wie ein Gift. Aber die griechischen Aerzte behandelten, was die Kirche als Dämonenbesitzungen nahm, als Krankheiten: *Orig. in Matth. tom.* 13. *Philostorg. Hist. ecc.* 8, 10.

l) Spinoza (*Ep.* 74) musste einen Teufel, der nicht zugleich in anderer Beziehung Gott selbst wäre, für Unsinn halten. Auch Hobbes (*Leviath.* 38. *Nomina appellativa*) konnte den Teufel nicht gelten lassen, nachdem er den Geist insgemein verleugnet hatte. Becker (*de betooverde Weereld. Leov. Amst. IV.* 691. hrsg. v. Semler, L. 781. III) wollte nur die Misbräuche, die Folgen angegriffen haben. Aber indem er auf Cartesianischem Standpunkte die Einwirkung von Geistern auf die Sinnenwelt bestritt, wies er nach, dass die h. Schrift keinen Lehrbegriff über sie aufgestellt habe und manches als verblümte Rede zu verstehn sei, dass die Dämonenbesitzungen Krankheiten waren, die das Hirn verwirrten, endlich im Gewissen des Menschen der Brunnen seines Glücks wie seiner Qual sei. Naturgemäss wurde die Anwendung des Dogma bestritten, als man dieses selbst zu bestreiten sich wohl auch innerlich noch nicht berechtigt fühlte.

m) *De Daemoniacis in Evv. Hal.* 760. 4. Vertheidigung dieser Schrift in der umständl. Untersuch. d. däm. Leute. Hal. 762. Er begann da, und mit ihm die Aufklärung in der deutschen Theologie, wo die jüdisch neutestamentliche Ansicht auf einem der Religion nur benachbarten Gebiete mit dem Weltverstande am härtesten zusammenstiess. Die spätere Fortbewegung dieser Opposition geschah dadurch, dass die Annahme einer absichtlichen Accommodation Jesu und der Apostel aufgegeben, aber der volksthümliche, poetische, unbewusst sinnbildliche Gehalt dieser Vorstellungen nachgewiesen und ihr Recht besonders seit Schleiermacher auch für die gegenwärtige Kirchensprache und ihre Poesie in Anspruch genommen wurde; oder nur allegorisch in lebhafter, moderner Sprache z. B. *Louandre* (oben S. 206): *banni du ciel par la colère de Dieu, banni de la terre par le scepticisme des*

Anklage über Magie erfuhr früher schon solche Einreden, welche nur zur Vorsicht aufforderten[n]): Christ. Thomasius fasste es tiefer, freilich nur juridisch auf[o]). Länger als dieser gräuelhafte Rest von Heidenthum haben sich andere ähnliche in derselben Lehre erhalten.

Die neueren philosophisch deutenden Vertheidigungen vertauschen den Begriff von Satan und seinem Reiche mit dem von Idee, Macht, Geist, Reich des Bösen[p]): die dogmatisch-orthodoxen beruhen bis in unsere Tage auf den beiden Grundlagen: die Sünde sei die Basis vom Werke Christi, Wesen und Bedeutung der Sünde werde nicht verstanden ohne die Lehre vom Satan, ja sie schliesse sich mit dieser erst ab[q]).

§. 83.

Indem wir die trübe Masse der späteren Volksvorstellungen von Satan und den Dämonen vorbeilassen, he-

---

hommes — und doch heisst es noch wie zur Zeit Salvian's: *ubivis daemon.*

n) *U. Molitoris, de Lamiis et pythonicis uxorib. Col.* 489. *Par.* 561. *Wier, liber apologeticus de pseudomonarchia daemonum. Bas.* 577. 4. u. a.

o) *De orig. et progr. processus inquis. c. sagas. Hal.* 712. 4. Auch hat er (Erinnerungen wegen seiner künft. Wintervorles. Hal. 702.) das mittelalterliche Bild des Teufels und mit ihm das natürliche Volksinteresse für diese Gestalt geistig vernichtet.

p) Nach Kant, Ehrhard, Apol. des Teuf. (Fichte u. Nieth. phil. Jour. 798. 2) nur für den positiven Inhalt des Bösen und die Möglichkeit des Teufels. Nach Schellings Urbösem im Grunde Gottes (Untersuch. ü. das Wesen der Freih. 809.): Daub, Judas Ischar. Heidelb. 816-8. II. Vielleicht auch des neuen Schelling Vorlesungen über Satanologie hierher gehörig.

q) An die Stelle des Teufels inmitten des Erlösungswerks nach einem tausendjährigen Lehrtypus hat doch zuletzt die kirchliche Theologie sich selbst corrigirend die Gottheit gesetzt. Der moderne Supernaturalismus behauptete nur mit kalter Gewissenhaftigkeit die unleugbar biblischen Vorstellungen vom Teufel, doch nach Storr (*Doctr. chr.* 180) als von Christo *inter capita doctrinae* gezählt (nach *Jo.* 16, 7). Nur die erste Hast des Bundes zwischen der Philosophie und der Orthodoxie liess die Erklärung des Teufels als ein Hirngespinst für eine Nichtigkeitserklärung Christi selbst ansehn (in die Welt gekommen, die Werke eines Hirngespinstes zu zerstören, s. Marheineke's Dogmatik 1. Ausg. S. 176 ff.). Aber das Festhalten am Teufel ging von der erneuten gefühlsmässigen oder phantastischen Orthodoxie aus, welche auch Dämonenbesitzungen wieder aufbrachte. Eine gemessne Vertheidigung, welche das christliche Bewusstsein von dem Ursprunge und der Tiefe der eingetretenen Verderbniss mit der Offenbarung in der h. Schrift zusammenfasst, alle Widersprüche und Gefahren dieser Lehre ihrem Misverstande und Misbrauche zurechnend, bei Twesten, Dogmat. II. 1. S. 361 ff.

ben wir für die altkirchlichen Meinungen nur Zweierlei im Allgemeinen hervor: wie sich Jüdisches und Heidnisches in diesem Artikel ineinander gemischt habe [1]), und, wie die Vorstellungen der Kirche in demselben fortwährend zwischen Monotheismus und Deismus geschwankt haben [2]).

1. Jüdisch sind in dem Artikel die gangbaren Namen gewesen, mit denen man diese Wesen bezeichnete. Das alexandrinische *διάβολος* behielt im kirchlichen Gebrauche seine Vieldeutigkeit bei[a]); der Name, *δαίμονες* und *δαιμόνια*, blieb im jüdisch-alexandrinischen Sinne, d. i. nur von bösen Geistern, im Gebrauche[b]). Einige Namen, welche hinzukamen, wie (nach Jes. 14, 12, und erst seit dem 4. Jahrh.) der Name Lucifer[c]), haben vielleicht doch auch eine, uns nur unbekannte, jüdische Abstammung gehabt. Jüdisch ist ferner der im Allgemeinen herrschende Kirchenbegriff von dem Wesen Satans und der Dämonen gewesen: alle gefallene Engel und Satan Einer des ersten Ranges, kein böses Princip. Nur Tatianus dachte von den Dämonen anders, sie erschienen ihm als Geister der Hyle, folglich als finstere Naturgeister[d]). Aber heidnisch war die

---

a) In der hierher gehörigen Bestimmtheit als Höllenfürst und als untergeordneter Dämon. Diess z. B. *Nonnus ad Jo.* 8, 44 (*B. Crusius, de Nonno. Opuscc.* 220 *sq.*) *Orig de princ.* 1, 5. In der ersten Bedeutung stehende Prädicate: *ἀρχάγγελος, ἀρχηγέτης, πρωτοστάτης.*

b) Oben §. 80, *d.* Der Sprachgebrauch der Kirche warf hierdurch mit ihren Höllengeistern zusammen die beschädigenden Naturgeister der alten Welt (*κακοδαίμονες, ἀλάστορες*), die Götter im griechischen, abgeschiedene Geister im römischen Sinne, gelegentlich auch die platonischen Dämonen. Letztere je nach der Stellung des einzelnen Kirchenlehrers zur griechischen Philosophie. Daher z. B. nach Justin (*Apol. I. c.* 5) Sokrates, weil er vom Logos getrieben unternommen hat die Menschen von den Dämonen abzuwenden, durch dieselben als Atheist zum Tode gebracht worden ist, wie jetzt die Christen; dagegen Tertullian: (*Apol. c.* 22) *Sciunt daemonas philosophi, Socrate ipso ad daemonii arbitrium exspectante. Quidni? cum et ipsi daemonium adhaesisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono.* Ebenso *Minuc. Felix, Octav. c.* 26.

c) *Eus. praep. ev.* 4, 9. Augustin (*de doctr. chr.* 2, 21) erwähnt nur, dass dieser Planet (*sidus quod appellamus Luciferum*) dem Julius Cäsar und seiner Ahnenfrau der Venus geweiht war. Sonach hat das allgemeine Geschick, dass ein heidnischer Sterngott zum Dämon wurde, diesen besondern Charakter erhalten, weil dieser Stern sich als Sternenfürst darstellt und nach der misverstandenen Stelle des Propheten (*ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ Ἑωσφόρος*). Diese Stelle zugleich mit *Luc.* 10, 18 wird aber schon von Origenes (*de princ.* 1, 5) auf den Fall des Teufels angewandt.

d) *Tat. c. Graec. c.* 12: *Οἱ δαίμονες — σύμπηξιν ἐξ ὕλης λάβον-*

älteste Vorstellung vom Falle der Dämonen, wenn sie sich gleich an Schriftstellen anschliessen mochte. Denn jene Vorstellung, dass sie durch Sinnlichkeit gefallen seien, ist, wie sie aufgestellt wurde, nur eine rohe Wendung der platonischen Meinung vom Falle der Geister aus der Idealwelt[e]). Völ-

---

τες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ᾽ αὐτῆς, ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν. Es entstehn verschiedene Ordnungen derselben, je nachdem sie sich zur reinen oder zur geringern Materie wenden. Die Moral, der diese Lehre dient c. 16: τούτους νικᾶν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω.

e) So hat Origenes es genommen: c. Cels. 5, 55: Τοὺς δυναμένους ἀκούειν προφητικοῦ βουλήματος πείσομεν, ὅτι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τις ταῦτα (Genes. 6, 2) ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῶν λόγον, ἐν ἐπιθυμίᾳ γενομένων τοῦ ἐν σώματι ἀνθρώπων βίου, ἅπερ τροπολογῶν ἔφασκε λελέχθαι θυγατέρας ἀνθρώπων. Aber alle ältere Väter, welche jenes Mythus gedenken, der freilich seinem Grundcharakter nach zwar alttestamentlich, aber nicht hebräisch, sondern heidnisch ist (sinnliche Mischung des Göttlichen und Menschlichen), haben ihn wörtlich und geschichtlich gefasst (meist nach der Lesart der LXX: Οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ), wenn auch nicht in seiner ursprünglichen Naivetät, sondern wie es die jüdische Vorstellung und das in einem Theile der Kirche für kanonisch geachtete Buch Henoch (der durch Bruce und Rüppell aufgefundene äthiopische Text, in der engl. Uebersetzung von Laurence, Oxf. 821. 833., in der deutschen mit Commentar von A. G. Hoffmann, Jena 833-8., von dem altkirchlichen Buche nicht wesentlich verschieden) mit sich brachte, als Sündenfall der Engel, so jedoch, dass gleichfalls nach Henoch (15, 8) nicht zunächst diese Engel, welche die Töchter der Menschen schön fanden, sondern ihre Söhne, in der einen Hinsicht ähnlich den griechischen Heroen, als Dämonen (untergeordneter Art) angesehn wurden. *Just. Apol. II. c. 5*: Οἱ ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. *Athen. legat. c. 24* mit genauer Unterscheidung des Satan, der durch ihre Begierde gefallnen Engel und der von ihnen erzeugten Giganten. Besonders Tertullian hat es ausgeführt (*de cultu femm. I, 2*), auch nach dem Buche Henoch (81), doch den allgemeinen Gedanken jener Zeit von verrathenen Himmelsgeheimnissen und Prometheusgaben, in seiner eignen harten, aller Civilisation feindlichen Weise, dass diese Engel ihren Schönen allerlei eitle Künste als Morgengaben gebracht hätten (*lumina lapillorum, quibus monilia variantur, circulos ex auro, quibus brachia arctantur, medicamenta ex fuco, quibus lanae colorantur, et illum ipsum nigrum pulverem, quo oculorum exordia producuntur*). Im Gegensatze der auch den Philosophen und Poeten bekannten Dämonen hält er jene Genesis derselben für das eigenthümlich Christliche: *Apol. c. 22*: *Quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud literas sacras ordine cognoscitur.* Erst die Antiochenische Schule hat in ihrer Abneigung vor dem Mythischen wie vor dem Allegorischen aus den Söhnen Gottes (*Gen. 6, 2*) Söhne Seths gemacht. *Chrys. in Gen. 6 homil. 22.* (Doch schon *Clem. Recogn. 1, 29* die natürliche Deutung: *homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt.*) Hiernach

lig heidnisch war die Vorstellung von Dämonenzeugungen, welche vornehmlich in der ältesten Kirche im Gange waren[f]). Daneben die aus dem Judenthum herübergekommene Meinung, dass die Dämonen als Heidengötter vom Opferdunst genössen, ja sich nährten[g]). Aus einem Philosophem über diesen rohen Stoff ging die Lehre hervor, dass die dämonische Natur sich immer mehr versinnlichte, materialisirte: was dann selbst für die Vorstellung von materiellen Strafen derselben angewendet worden ist. Heidnisches und Jüdisches stand einander gegenüber in den Meinungen vom Falle des Satan. Denn dorthin gehörte die Vorstellung, dass er im Stolze gefallen sei, hierher die, dass der Neid gegen die Menschen sein Fall gewesen[h]). Ganz grie-

---

spricht Augustin (*de Civ. Dei* 15, 23) von Fabeln der Giganten, und Philastrius (*haer.* 107) hat daraus gar eine Häresis gemacht: *quae de gigantibus asserit, quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium, et inde esse natos gigantes suspicatur. — G. Wernsdorf, de commercio angelorum cum filiab. hominum a Judd. et PP. platonizant. credito. Vit.* 742. 4. *Keil l. c.* 566 *sqq.*

f) Was nur eine Steigerung und hierdurch auch Umkehr jener Engelliebe ist, dass Satan selbst mit Eva Unzucht getrieben habe, dieses kommt, wohl nach rabbinischen Vorbildern, nur in apokryphischen Schriften (*Protev. Jac. p.* 96. *Fabric.*) und in häretischen Behauptungen (*Epiph. haer.* 40, 6) vor. Fremdartig, vereinzelt *Firmicus, de errore prof. rell. c.* 14: *Daemones diaboli procreatione generantur.* (Nach einer jüdischen Tradition hat auch Adam mit seiner ersten Eva, der Lilith, eine Dämonenbrut gezeugt.) Aber Meinungen von fortwährenden Geschlechtsverhältnissen, wie sie den Apologeten geläufig sind (*Justin. Apol. I. c.* 5: *δαίμονες φαῦλοι — γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν*), hatten darin ihren Grund, dass schon nach der jüdischen (*Ps.* 96, 5: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*) und apostolischen (1 *Cor.* 10, 20 *sq.*) Meinung die Griechengötter für Dämonen galten, sonach alles, was jenen die Mythe und Poesie nachgesagt hatte, diesen in Rechnung gestellt wurde. Im Mittelalter hielt nur der Volksglaube dergleichen fest: Verbindungen mit Feen und mit Frau Venus, jene ohne dämonischen Zusatz, diese nicht unverzeihlich; Merlin als Sohn des Teufels und einer reinen Jungfrau, Hexen als dem Teufel auch leiblich hingegeben.

g) *Justin. Apol. II. c.* 5. *Orig. exhort. ad martyr. c.* 45. Er leitet daraus eine Mitschuld derer, welche sie durch Opferduft ernähren, an ihren Uebelthaten her. Schon in den Vögeln des Aristophanes ist diess ein Spott über die Volksgötter.

h) Das Erste nach 1 *Tim.* 3, 6: *Orig. in Ezech. hom.* 9, 2: *Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est, et ob haec delicta ad terras migravit de coelo. Chrys. in Matth. hom.* 15. Daher die Dämonen in Bezug auf ihre Verehrung als Götter der Griechen (*Tatian. c. Gr. c.* 12) *λῃσταὶ θεότητος.* Grossartiger monotheistisch und nach dem einen Gedanken des menschlichen Falles (*Gen.* 3, 5) *Iren.* 5, 24: *Diabolus hoc tantum potest, quod et egit in principio — obcoecare corda hominis ad obliviscendum quidem verum Deum, ipsum autem*

chisch fasste Origenes den Fall beider, Satans und der Dämonen: als habe er in misfälliger Verwaltung der weltlichen Dinge bestanden, gemäss seiner Lehre von den Engeln und Weltgeistern [i]).

Noch sonst stellte sich Heidnisches und Jüdisches gegenüber in dem Artikel. So bei den Dämonischen, diesem Hauptbilde in der alten Kirche, indem sich darin die Macht des christlichen Geistes über das Heidnische darstellte [k]). Denn die

---

quasi Deum adorare. Anselm. de casu diaboli c. 4: *Voluit inordinate similis esse Deo.* Das Zweite nach *Sap.* 2, 24 als Neid gegen Adam: *Iren.* 4, 40, 3: *Ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ. Cypr. de bono patient. c.* 19: *Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit. Inde et periit primus et perdidit.* Es liegt in dieser Ansicht, dass der Sündenfall des Teufels dem des Menschen unmittelbar vorausging, und steht nichts entgegen, dass sich jener zunächst in der Verführung zu diesem äusserlich bethätigt habe, wie Justin (*Tryph. c.* 124) und Tatian (*c. Graec. c.* 7) es auffassen, Letzterer jedoch die mosaische Erzählung hier nicht voraussetzend, sondern ein sich Anbetenlassen des erstgebornen Engels als Gott, der dadurch zum Teufel ward. Auch werden beide Ursachen des dämonischen Falles zusammengefasst, oder doch bald die eine bald die andre genannt; mit Voranstellung des tiefern religiösen Grundes *Aug. de vera rel.* 1, 13: *ille angelus magis se ipsum, quam Deum diligendo subditus ei esse noluit.* Die andern Dämonen sind nach der herrschenden Ansicht vom Teufel zur Nachfolge verführte Engel (*Iren.* 4, 41: *diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscessionis causa*); mit verschiedener Beifügung der andern Ergänzungen des Dämonenheers (*e*). Aber der Fall überhaupt, diese Sichselbstverkehrung des gutgeschaffnen Geistes, ist das eigenthümlich, zwar nicht Christliche, doch monotheistisch Biblische, und soweit hat Tertullian (*e*) richtig gesehn.

i) *Orig. de princ.* 1, 4 *sq. in ep. ad Rom.* 8, 12. Die Annäherung dieser Ansicht an den Gnosticismus zeigt sich auch darin (*in Jo. tom.* 13, 49), dass die nationalen Verwaltungen selbst derjenigen Engel, welche das ihre gethan haben, nur bis zur Ankunft Christi dauern sollten. In dieser Weise durch die Vermittelung Gregors von Nyssa (*or. cat. c.* 6) achtet noch Joh. Damascenus (*de fide orth.* 2, 4) den Teufel für den Engel, welchem die Herrschaft über die Erde ursprünglich übertragen war (*τῆς γῆς τὴν φυλακὴν ἐγχειρισθεὶς παρὰ θεοῦ*), und Gregor wusste hieraus treffend den Neid des Erdherrschers zu erklären (*h*), als aus der ihm unterworfenen Natur ein Wesen entstand mit dem Ebenbilde des höchsten Herrschers.

k) Der kirchliche Gemeinverstand hat hierbei immer unterschieden: 1) diese individuelle zauberhaft wirkende Begabung zur Austreibung von Dämonen aus Besessnen, welche nur während der ersten 3 Jahrhunderte in der ganzen Kirche geglaubt und geübt wurde (§. 82, *c*), nachher aber mit ihrem Gegenstande selbst blos sporadisch und verdächtigt vorkommt, obwohl von der Orthodoxie immer für möglich geachtet, und erst vom modernen protestantischen Supernaturalismus auf die Zeit Jesu beschränkt; 2) die allgemeine Macht des christlichen Geistes über alle dämonische Versuchungen, welche als das specifisch Christ-

Vorstellung, dass der dämonische Zustand von Menschengeistern herrührte, war heidnisch: die, welche ihn von Engeln des Satan ableitete, eigentlich jüdisch[l]).

2. Der Kampf zwischen Monotheismus und Dualismus ist wesentlich in diesem Artikel. Er tritt bestimmter hervor schon in manchen Ausdrücken, wie in denen bei Athenagoras und Synesius, welche Satan den Gegengott nennen und ihn mit der Hyle in Verbindung setzen[m]). Die Deutung von 2 Kor. 4, 4

---

liche in dieser Lehre vom Anfange der Kirche an freudig bekannt worden ist (z. B. *Hermae Pastor, II mand.* 7: *diabolum ne timeas, timens enim Dominum, dominaberis illius, quia virtus in eo nulla est*); nur hat in dunkeln Zeiten diese Macht des Geistes sich in heilige Zaubermittel (Kreuzeszeichen, Taufwasser etc.) verhüllt, die doch blos ihre Symbole waren, und bei allem Respecte vor dem Wissen des Teufels, nach seiner Erzengelnatur, — auch hinsichtlich der Dämonen insgemein in Bezug auf heidnische Orakel (*Aug. de divinatione daemonum*) und auf die wenigstens angenommene Grundbedeutung *δαήμονες* Wissende — war doch der Gedanke in der Kirche, dass im Menschen etwas sei, das dem Teufel verschlossen, ihm zu hoch ist; wohl von Gregor d. Gr. zuerst ausgesprochen: *diabolus cogitationes nostras non capit.*

l) Bereits Josephus (*de bello jud.* 7, 6, 3) hatte dem jüdischen, oder doch orientalischen Glauben an Besessene dieses Element aus dem römischen Volksglauben an *manes, lemures* angeeignet, dass sie besessen wären von den abgeschiedenen Geistern böser Menschen. In kirchlichen Denkmalen zuerst Justin (*Apol. I. c.* 18), als vorausgesetzte, bekannte Sache: *οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες.* Aber schon Tatian (*c. Graec. c.* 16) dagegen: *δαίμονες οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί*, denn machtlos im Leben, wie sollten sie durch den Tod so mächtig geworden sein? Augustin (*de haeresib. c.* 85) rechnet es schon unter die separaten Meinungen Tertullians: *animas hominum pessimas post mortem in daemones verti*, (obwohl dieser *de an. c.* 57 nur erwähnt *fallaciam spiritus nequam sub personis defunctorum deliteseentis*,) und es blieb diess in den Erinnerungen der Kirche als eine Ketzerei der Tertullianisten: *Isidor. Hisp. origg.* 8, 5. Denn die kirchliche Ansicht, obwohl nie gesetzlich festgestellt, dachte nur an ein gemeinsames Reich der Dämonen und abgeschiedenen Bösen, jene als die Peiniger von diesen, mit der einzigen Freude ihres unseligen Daseins, der Schadenfreude. Dagg. Jahn, was lehrt die Bibel v. Teufel, von gefall. Engeln, Dämonen etc. Nachtr. zu s. theol. Werken.

m) *Athen. legat. c.* 25: *Ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ.* Diese feindselige Macht wird *c.* 24 *ἡ ἀντίθεος* genannt, aber sie ist von Gott und gut geschaffen. Nach *Synes. hymn.* 2, 56 *sqq.* die Dämonen in der Hyle als Urmaterie erzeugt. Bei Arnobius (*adv. gentes* 4, 12) sind *antithei* nur die bösen Dämonen, welche den Magiern oft statt der angerufenen Helfenden schadenbringend erscheinen, vrg. *Jamblich. de myst. Aegypt.* 3, 31. Die Vorstellung, dass Satan der Erstgeborne bei Tatian (*c.* 7: *ὁ πρωτόγονος*) meint den Engelfürsten, der er gewesen.

machte, von Irenäus an, den Vätern viel zu schaffen, indem sie den manichäischen Schein daraus entfernen wollten[n]). Aber in

---

Lact. div. Instt. 2, 8: *Deus — produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus Dei Patris praeditus. Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est, et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod illi a Deo liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. — Invidit enim antecessori suo.* Die folgende beanstandete Stelle — (*Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret in rebus inter se contrariis, — fecit ante omnia duos fontes rerum sibi adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est Deo tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quae in eo sunt universa constarent. — Necesse fuerat et malum fieri, ut bonum fieret. Et quoniam fas non erat, ut a Deo proficisceretur malum, neque enim contraria se ipse facit: illum constituit malorum inventorem, quem cum faceret, dedit illi ad mala excogitanda ingenium et astutiam, ut in eo esset voluntas prava et perfecta nequitia.*) — wie sie auf guter Auctorität ruht, während der Grund ihrer Weglassung offenbar liegt, findet in der Vertheilung der Natur unter beide Gewalten *c.* 9 (z. B. *nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam*) ihre Bestätigung als ein ungeschickter Ausdruck für das Verhältniss Gottes zur Weltnothwendigkeit des Bösen (ähnlich *Jo.* 12, 40. *Rom.* 9, 18 *sqq.*), während freilich diese ganze Vorstellung vom Satan als ebenbürtigem Bruder des Logos, obwohl auch Idealisirung des ursprünglichen Engelfürsten, in vornicänischer Zeit, noch einer der dunkeln Schatten ist, welche der modegewordene Gnosticismus in den Gedankenkreis sonst kirchlich gesinnter Männer geworfen hat. Hieran nur witzig anstreifend *Tert. de idolol. c.* 18: *daemonia magistratus sunt saeculi.* Eine entgegengesetzte Ansicht ist vom Neuplatonismus aus vornehmlich in die griechische Kirche eingedrungen, (*Maximus in c.* 11. *Dionysii de coel. hier.*) dass Satan nur zu den Engeln der untersten Dionysischen Ordnung gehörte, welche als dem Weltlichen am nächsten (*περικόσμιοι*) sündigen konnten, und zwar zur Ausgleichung mit der kirchlich hergebrachten Ansicht als der Erste dieser Ordnung; diess meint Joh. Damascenus *de fide orth.* 2, 4: *ἐκ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως — ἐπήρθη κατὰ τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν θεοῦ.* Eine andere Milderung liegt schon in Augustin's blos privativer Auffassung des Bösen (*de Civ. Dei* 11, 9: *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit*) wie diess von *Dion. Arcop.* ausgeführt ist: *de div. nomm. c.* 4: *Εἰ πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία ἔσται οὔτε ζωή, οὔτε ἕφεσις οὔτε κίνησις, — οὐκ ἔστι κακου δύναμις, ἀλλ' ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία.* Diess wird dann ausdrücklich auf die Dämonen angewendet: *τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεὰς οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν.* Und abgesehn von der folgenden Uebertreibung des Areopagiten, für ihn nur eine systematische Consequenz, dass die Dämonen, so weit sie sind, auch gut sein, wiefern aber bös, sie nicht sein (*εἰσὶ κακοὶ καθ' ὃ οὐκ εἰσί*), waren die hohen Gaben des Teufels auch immer in der Kirche anerkannt, ein wenn auch gemisbrauchtes und verkehrtes Gute.

n) *Iren.* 3, 7. 4, 29. *Aug. c. Faust.* 21, 2. Gegen die gnostische und manichäische Berufung auf den verblendenden *θεὸς τοῦ αἰῶνος* des

der Auffassung von Zustand und Reich des Satan zeigen sich die meisten Spuren des schwer zu entfernenden Dualismus und des Gegensatzes wider denselben. Denn von Anfang an theilte sich die kirchliche Meinung in die beiden: dass jenes Reich einen bleibenden Gegensatz gegen das göttliche bilde, oder dass die satanische Macht gebrochen sei, vergangen, und nur in der Bestrafung ewig genannt werden müsse [o]).

Die ewige Bestrafung aber blieb ein Dogma der ganzen Kirche. Sie blieb es selbst in dem Maasse, dass man es festhielt, auch wo man an der Ewigkeit menschlicher Verdammniss zweifelte [p]). Origenes Lehre war ein edles Philosophem, welches sich auf das gesammte Geisterreich bezog [q]). Mit

---

Apostels half sich die kirchliche Auslegung durch die Beziehung von τοῦ αἰῶνος auf den Objectbegriff νοήματα τῶν ἀπίστων (*Deus excaecavit mentes infidelium saeculi hujus*), sonach θεὸς der wahre nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit prädestinirende Gott; so dass auch hier das Selbst des Teufels in die Gottheit zurücktrat.

o) Dieser Gegensatz ist doch nur ein fliessender und wird von denselben Kirchenlehrern je nach ihrer Stimmung verschieden ausgesprochen, denn immer hielt die öffentliche Kirchenmeinung an dem Monotheistischen fest, dass alle Teufel nichts vermögen gegen den Willen Gottes (von ihren verderblichen Thaten ganz im Sinne der Kirche *Orig. c. Cels.* 31: ταῦτα αὐτουργοῦσι δήμιοι, κρίσει τινὶ θείᾳ λαβόντες ἐξουσίαν ἐν καιροῖς τισι ταῦτ' ἐνεργεῖν, Gottes Scharfrichter), und, abgesehn von der doch göttlichen Prädestination, auch nichts gegen den Willen des Menschen (*k*).

p) Zu Grunde lag das Reuelose und das Abgehn der Entschuldigung aus sinnlicher Schwachheit. *Tatian c.* 15: Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. *Jo. Dam. de fide orth.* 2, 3: Ἀνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι καὶ ἀσώματος· ὁ γὰρ ἄνθρωπος διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀσθένειαν μετανοίας ἔτυχεν. *Tert. de carne Chr. c.* 14: *Nunquam illis restitutio repromissa est.* In der lateinischen Kirche kam seit Augustin (*enchir. c.* 29) die Ausfüllung der Lücke, welche die *ruina diabolica* im Engelreiche gelassen hatte, durch die Schöpfung der Menschheit hinzu. Anselmus (*cur Deus homo* 2, 21) fügt die Unmöglichkeit bei, die Bedingungen auf gefallne Engel anzuwenden, welche nach kirchlicher Voraussetzung zur Erlösung des Menschen gehörten (Engeltod, Sünde des Stammvaters). Aber das alles sind nachgekommene Reflexionen, um den absoluten Gegensatz zu rechtfertigen, wie er in der Natur dieses Phantasiebildes lag, daher auch bei den Scholastikern und alten lutherischen Dogmatikern der *confirmatio angelorum* eine *obduratio daemonum* parallel geht (§. 81, *k*).

q) Vrg. §. 81, *l*. Es war die einfache Folge der alexandrinischen Freiheitslehre, daher auch der genaue, nur von Origenes und Rufinus meist absichtlich versteckte Ausdruck war, nicht dass der Teufel ein verlorner Sohn zum Vater heimkehren müsse, sondern dass er es könne, und als Weissagung über das providentielle Ziel der Weltgeschichte, es werde; obwohl in diesem unbedingten Flusse freier Bewegung auch die Möglichkeit lag, dass reuige Engel von neuem fielen. *Clem. Stromm.*

jener Verschiedenheit der Ansicht vom Reiche des Satan hing die Verschiedenheit der Bilder zusammen, in denen man Sitz und Stäte Satans und der Dämonen auffasste [r]).

1, 17: *Ὁ διάβολος, αὐτεξούσιος ὤν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι* (enthält wenigstens den Grundgedanken). *Orig. de princ.* 1, 6, 3: *Si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur? — Tam in his quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis quae non videntur et aeterna sunt, omnes isti pro ordine, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus, et per graviora supplicia, ac multis saeculis tolerata, asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, et sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant. — Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur.* 5: *Destruetur (novissimus inimicus) non ut non sit, sed ut inimicus non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est nec insanabile est aliquid factori suo.* Schleiermacher, wenn er einen Teufel geglaubt hätte, würde dasselbe Ziel, nur nicht als durch creatürliche Freiheit, sondern durch göttliche Nothwendigkeit zu erreichen, daher als ein nothwendiges aufgestellt haben. Vrg. (Lessing?) Göttl. Entwickelung des Satan durch d. Menschengeschl. Dessau 782. Ausserhalb der alexandrinischen Schule könnte jener Rettungsgedanke noch in der Sage angedeutet liegen, die aus dem Buche Henoch gekommen ist (*c.* 11—16), von einer Sendung Henochs an die aus Liebe gefallenen Engel. *Iren.* 4, 16: *Enoch, cum esset homo, legatione ad angelos fungebatur. Tert. de idol. c.* 4. 15. *de cultu femm.* 1, 3 *sq.* Allein diese Sendung ist nur die Ankündigung hoffnungsloser Verdammniss. Doch sind die Engel reuig und lassen eine Bittschrift an Gott aufsetzen (*Henoch* 13, 6). So beschreibt sie auch Tertullian, der ihnen nichts vorzuwerfen weiss als (*c.* 4) *repudium coeli et matrimonium carnis, c.* 2: *qui utique interdum cogitabant, unde cecidissent, et post libidinum vaporata momenta coelum suspirabant;* derselbe Gedanke, den Klopstock in Abadonna, dem gefallnen Engel, der das Heimweh nach dem Himmel bekommt, poetisch verherrlicht hat. Apokryphisch, häretisch oder doch ganz zerstreut in der Kirche sind Vorstellungen von einem Untergange der Dämonen in der Natur und im Menschen, oder von ihrer endlichen Aufreibung nach Analogie der Conjectur über die endliche Vernichtung der Verdammten, vrg. *Acta Thomae ed. Thilo p.* 53. *Firmic. l. c. c.* 9.

r) Die Unbestimmtheit der dessfalligen jüdischen Vorstellungen ist durch's N. T. auf die Kirche übergegangen: gebunden im Hades; frei und gewaltig herumschweifend auf Erden, nach einem natürlichen Gefühl vornehmlich in der Wüste und in der Nacht. Die gleichfalls volksmässige Vorstellung von einem Aufenthalte in der Luft hatte an *Ephes.*

Freieres Philosophiren ist auch in diesen Artikel erst durch die Scholastik gekommen: es hat sich vornehmlich auf die Fragen über den geistigen und sittlichen Zustand im dämonischen Reiche gerichtet[s]).

§. 84.

Wenden wir uns zur Anthropologie der Kirche, so ist (dem gemäss was oben über den Geist der Kirche in Beziehung auf diese Dinge ausgesprochen) die Erörterung der philosophischen Lehre vom Menschen immer völlig frei gegeben worden [1]). Nur in dem moralisch-Wesentlichen stand die kirchliche Ueberzeugung unverrückt [2]). Ueber dieses beschäftigte sich der Gedanke der Kirche immer mehr mit der Geschichte der Menschheit, als mit der menschlichen Natur [3]).

1. Die Anthropologie, als Lehre von der menschlichen Natur, ist in der Kirche auch erst mit der Philosophie beachtet und ausgebildet worden. Die Apologeten, die Alexandriner, dann die griechisch-gebildeten Philosophen des 4. Jahrh., beschäftigten sich mit ihr mehr oder weniger[a]), die Scholastik

---

2, 2 ihren Halt (vrg. Flatt, Harless und die unbefangene Erklärung von de Wette zu der St.), vereinte sich aber besonders in der alexandrinischen Schule mit den platonischen Vorstellungen vom Aufenthalte der weltherrschenden Dämonen in der Erd-Atmosphäre.

s) Die scholastische Lehrform ist auch hier Speculation über den Begriff bloser Geister (im Gegensatze der griechischen Annahme einer immer steigenden Verdichtung und Materialisirung durch die Sünde), welche sich unwiederbringlich zum Bösen gewandt haben. Daher allein geistige Sünden, keine leibliche Besitzung, und nur solche Zugeständnisse an den Volksglauben, welche durch das Ansehn heiliggehaltner Kirchenväter gefordert schienen. *Thomas I. qu.* 63, 2: *Secundum affectum* (d. h. abgesehn von der Mitschuld durch Verführung) *illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. P. Lomb. II. dist.* 8: *Daemones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiae effectum; de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur. Thomas I. qu.* 51, 3: *Sicut Augustinus dicit, multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe exstitisse mulieribus atque earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed angeli Dei nullo modo sic labi potuerunt. — Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumtis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem.*

a) *Justin. σχολικὸν περὶ ψυχῆς* (enthielt nach *Eus. H. ecc.* 4, 18 nur die betreffenden Fragen und ihre Beantwortung durch die griechi-

warf sich mit ihrer ganzen geistigen Kraft hinein [b]). Origenes erklärt diese Lehre ausdrücklich für eine, aber schwierige und weite, Untersuchung der Philosophie [c]).

2. Das moralisch Wesentliche der menschlichen Naturlehre liegt in der Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit. Allgemein ausgesprochen ist es die Würde des Menschen, auf welche sich Gedanke und Verkündigung der Kirche vom Anfang an gerichtet hat [d]).

---

schen Philosophen). *Melito*, *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* und *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ νοός* (nach *Eus. H. ecc.* 4, 26, die letztre Lesart im wesentlichen doch durch Rufin bestätigt: *de anima et corpore et mente* vrg. allg. DG. S. 81). Alle drei Schriften verloren. *Greg. Nyss. περὶ ψυχῆς* und *περὶ ψ. καὶ ἀναστάσεως. Tertul. de anima. Nemesius, περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ed. Nicas. Ellobodius, Antu.* 565. (*J. Fell*) *Oxon.* 671. *Matthaei, Hal.* 802. Er der erste auf uns gekommene, umfassende christlich-philosophische Anthropolog. *Aug. de anima ejusque origine. Cassiodor. de anima. Alcuin. de an. ratione. Hincmar, de div. et multipliei an. ratione.* Die kirchliche Anthropologie hat zum Gegenstande den Menschen nur in seiner Beziehung zu Gott: aber da dieser ewige Mensch sich in zeitlicher Erscheinung darstellt, hatte jene religiöse und diese allgemeine Anthropologie verfliessende Gränzen, und die heil. Schrift, ohne eine Lehre über diese Geheimnisse des Menschenlebens aufzustellen, enthielt doch aus sinniger Naturbetrachtung des Alterthums wie aus philosophischen Anklängen mannigfache Anregungen auch für dieses Allgemeine. F. A. Carus, Psychologie der Hebräer. L. 809. J. T. Beck, Umriss d. bibl. Seelenlehre. Stuttg. 843.

b) Da das Christenthum den Menschen in Gott, also auch in ihn selbst vertiefte, und in einer Zeit, als alle Philosophie sich nur in kirchlicher Gestalt erhielt, wurde auch die allgemeine Anthropologie in die kirchliche Glaubenslehre gezogen. So schon bei *Jo. Damasc.* 2, 12-28. Ausgebildet bei *Thomas Aq. I. qu.* 75-102, doch zugleich mit dem Gedanken einer theologischen Begränzung (*qu.* 75): *Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet ad animam.* (*q.* 78): *Ad considerationem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur* (eine Metaphysik des Geistes und Psychologie als Grundlage der Ethik im 2. Theile). Maassgebend war die dem Hugo v. S. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich dem Abte Alcherus von Stella (1147) zugehörige Schrift: *de anima l. IV* in *Opp. Hugon. ed. Rothomag. II.* 132 *sqq.* und *Albertus M. de anima.* Mit der neuern Philosophie und Physik emancipirte sich auch die Seelenlehre und allgemeine Anthropologie. Noch am meisten im kirchlichen Interesse: G. H. v. Schubert, die Gesch. der Seele. Stuttg. u. Tüb. 830. 3. Ausg. 839.

c) *Orig. in Jo. tom.* 6, 7: *Ὁ περὶ ψυχῆς λόγος πολὺς καὶ δυσερμήνευτος, ἀναλεχθησόμενος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς σποράδην κειμένων, ἰδίας δεῖται πραγματείας.* (Nach Pamphil. *apol.* 8 hat Or. diese nicht gewagt.) Dazu rechnet er: *περὶ τῆς οὐσίας ψυχῆς καὶ τῆς συστάσεως αὐτῆς καὶ τῆς εἰς τὸ γήϊον σῶμα εἰσκρίσεως κ. τ. λ.*

d) *Greg. Nyss. περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, Lact. de opific. hom.*,

3. Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch der Kirche begreift im Namen der Anthropologie vorzugsweise die Lehre von Bestimmung, Sünde und Erlösung der Menschheit [e]).

§. 85.

So blieb denn die Vorstellung vom Wesen des menschlichen Geistes merkwürdig unbestimmt durch lange kirchliche Zeiten hin [1]). Die mancherlei Begriffe vom höheren und niederen Menschengeiste [2]), sowie die über den Ursprung der einzelnen Menschengeister [3]), erhielten erst Bedeutung, und man versuchte genauere Bestimmungen derselben erst dann, da man Misbräuche gewisser Vorstellungen darüber als möglich erkannte oder wirklich wahrnahm [4]).

1. Der Materialismus, welcher die Selbständigkeit des Seelenwesens ableugnet, lag der Kirche entschieden fern: widerlegt wird er schon von den Anthropologen des 4. Jahrhunderts [a]). Dagegen war es die herrschende Vorstellung der frühesten Zeit, dass das menschliche Seelenwesen nicht als reine Intelligenz anzusehn sei. Sie wurde sowohl populär als philosophisch aufgefasst: dieses, indem man die Gottheit allein reingeistig denken mochte, und, indem man das Empfindungsfähige auch materiell vorstellen zu müssen meinte [b]). Selbst die Alexandri-

---

Ambrosius de dignitate hum. conditionis, immer angeschlossen an die mosaische Schöpfungsgeschichte.

e) In dieser Bedeutung: Oberthür, bibl. Anthropol. Münst. u. L. 807-10. IV. Mehr philosophisch: Stirm, anthropol. Untersuchungen. In d. Tüb. Zeitschr. 834. 3.

a) Nemesius (*de nat. hom. c.* 2) bestreitet nach einander die Einfälle und Gedanken der alten Philosophie über das Wesen der Seele, dass sie nicht ein Körper, Blut, Hauch (*πνεῦμα*), Wasser sei, nicht eine Pythagoräische Zahl, nicht die im Phädon besprochene Harmonie des Körpers als der Lyra, noch Aristotelische Entelechie (*d*), sondern (*p.* 66. *ed. Oxon.*) *οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος.*

b) *Iren.* 5, 7: *Incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum. — Incompositus est et simplex spiritus, qui resolvi non potest et ipse vita est eorum qui percipiunt illum* (zwar ist der Menschengeist hier mit einbegriffen, aber als der göttliche, s. S. 158). *Just. Tryph. c.* 1: *Ἀπαθὲς δὲ τὸ ἀσώματον.* Am derbsten Tatian und Tertullian. Jener *c. Graec. c.* 15: *Ψυχὴ ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστιν καὶ οὐ μονομερής· συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος.* Dieser (*de an. c.* 5 *sqq.* 22. 36. u. a.) schreibt der Seele Körper, Geschlecht und Gestalt zu. Doch meint jener die vom höhern Geiste verlassene Seele, dieser hat, hier unwillkürlich von stoischen Voraussetzungen geleitet, auch Gott als Geist nicht absolut geistig gedacht (§. 39, *f*). Es lag darin noch die frische Sinnlichkeit und

ner haben den Begriff des ἀσώματον nicht genauer bestimmen mögen [c]). Der volle Spiritualismus tritt erst mit dem Begriffe des Einfachen (*incompositum*) und noch mehr mit dem des *actus purus* der Scholastiker ein [d]). Ein Interesse erhielt die mate-

---

Natürlichkeit der alten Welt, nicht ein Verleugnen des Geistes, wie seit dem 15. Jahrh. im neuern Materialismus, dem sinnlichen und dem philosophischen.

c) Origenes hat zuerst einen Beweis geführt für die Unkörperlichkeit der Seele, weil sie Geistiges denkt: *de princ.* 1, 1, 7: *Si qui sunt qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum tamque subtilium rationes recipiat? — Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe incorporalium intellectus rerum corpori inest? — Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest?* Daher *exhort. ad mart. c.* 47 die Verwandtschaft der Seele mit Gott: *νοερὰ γὰρ ἑκάτερα — καὶ ἀσώματα.* Gott hat am Anfange eine Anzahl geistiger Wesen erschaffen: *de princ.* 2, 9, 1: *ἀριθμὸν νοερῶν οὐσιῶν.* Aber durch jene Polemik gegen die gleichsam grobe Körperlichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass Origenes gleichfalls nach einer platonischen Consequenz (oben S. 214) die Seelen im irdischen Leben, die gefallnen, nicht blos in den Leib eingeschlossen, sondern selbst von materieller Beschränktheit ergriffen dachte, und insofern vergleicht er (2, 8, 5) die Psyche dem in's Thal der Thränen herabgestiegenen Logos. Daher 2, 8, 4: *videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promtum.* Aber nicht als ein drittes wirkliches Wesen, sondern die Seele ist nur der gesunkene, für das Göttliche erkaltete Geist (hiervon die Ableitung *ψυχή* von *ψῦξις* nach Rufin, bei Origenes ist es mehr nur ein Wortspiel) und soll wieder zum Geiste werden: 2, 8, 3: *νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς.* — Augustin hat zwar in der noch rein philosophischen Schrift *de quantitate animae* die Beschränktheit, Endlichkeit der Seele anerkannt (*animam quantitate determinari*, vrg. *ep.* 166), aber er verwirft jede Körperlichkeit oder Räumlichkeit derselben, und jene Schrift über das Wesen der Seele hat nur davon ihren Namen, dass sie vorzugsweise darthut, wie gross die Seele sei, grösser als alles andere Geschaffne, vrg. *retractt.* 1, 8.

d) *Petrus Lomb. I. dist.* 8. *E: Anima in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis multiplex* (aber nur wiefern verschiedene Kräfte in ihr unterschieden werden). *Thomas I. qu.* 75, 5: *Anima intellectiva est forma* (Princip) *absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma* (sondern sie selbst ist *humani corporis forma*, wobei die gänzliche Unabhängigkeit der intellectuellen Potenz der Seele vom Körper behauptet wird; in der ursprünglichen aristotelischen Bedeutung von *ἐντελέχεια*, deren man sich im 15. Jahrh. erinnerte, lag die volle Einheit von Leib und Seele, diese die bildende Kraft und zugleich das Resultat seines Organismus). — *Solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus: in substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia.* Ebenso *qu.* 79, 1: *Intellectus est aliqua potentia animae, non ipsa animae essentia. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentia: in aliis autem creaturis in-*

rielle Ansicht vom Wesen der menschlichen Seele im Streite mit dem Arianismus [e]).

2. Die Scheidung eines höheren und geringeren Geistes im Menschen, und der Ausdruck dafür durch *νοῦς*, *πνεῦμα* und *ψυχή*, war so natürlich als allgemein verbreitet in den altkirchlichen Zeiten. Melito zuerst führte sie aus: wir wissen nicht, in welchem Sinne; vielleicht auch, wie es späterhin gewöhnlich wurde, so dass er das Bild der Trinität darin darzustellen suchte [f]). Aber, ob es nur unbestimmt war, oder in verschiedener Auffassung bestand, es ist unklar, ob man dieses als verschiedene Substanzen gedacht habe, oder als Eine, vielleicht nur auf verschiedenen Entwickelungsstufen [g]); auch mischte sich in diesen Gedanken oft die Vorstellung von dem göttlichen Geiste (*πνεῦμα*), welcher zu dem Menschengeiste hinzukommen müsse, um den Menschen zu vollenden [h]): bei Tatianus jener als ein

---

tellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis. Also doch nur Gott im absoluten Sinne *incompositum*, nur er als ganz und Ur-Intelligenz *actus purus.*

e) *Faustus Reg. adv. eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum* (*Bibl. PP. max. VIII*), gegen Arianer, welche den Logos als Creatur, und doch als Geist achteten, um ihn auch dadurch über alle andere Creatur zu erheben. Dagg. *Claudian. Mamertus, de statu an. l.* 3. *ed. C. Barth. Cygn.* 655.

f) §. 84, *a.* Das Bild der Trinität im Menschen fand man doch insgemein nicht in dieser Trichotomie von *πνεῦμα* (immer gleich mit *νοῦς* Vernunft, das höchste geistige Princip), *ψυχή* (in diesem Gegensatze nur die sinnliche Seele, animalische Lebenskraft; statt ihrer als Mittelglied zwischen Geist und Leib auch das *εἴδωλον* der Platoniker, als das Unsterbliche im Schattenreiche) und *σάρξ* (*σῶμα*), sondern in der Unterscheidung der Seelenkräfte (§. 55, *g*), nach Platonischer (*Just. coh. ad Graec. c.* 6), von Clemens (*paedag.* 3, 1) als sich von selbst verstehend angenommener Psychologie, *τὸ λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν*, wie nach der in der lateinischen Kirche gewöhnlichen Psychologie *memoria, intellectus, voluntas*, eine Umgestaltung der griechischen, dem Nemesius bekannten Eintheilung in *τὸ φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν.* Aber jene erste Dreitheilung, die sich auf 1 *Thess.* 5, 23 berief (vrg. Ackermann in d. Studien u. Krit. 839. H. 4.), war in der alten Kirche als ein Aufsteigen zu immer höherer Innerlichkeit, Geistigkeit (*Just. fragm. de resur. c.* 10: *οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος*) so hergebracht, dass die extremen Parteien, Gnostiker und Montanisten, darin zusammenstimmten, je nach der Herrschaft des einen oder andern Princips die Christenheit in die zwei Kirchen der *πνευματικοί* und *ψυχικοί* zu scheiden, zu denen im ausgebildeten Gnosticismus die Heiden als *χοϊκοί* kamen, diess auch im Sinne der Kirche.

g) Letzteres gewiss in der alexandrinischen Schule (aber auch wohl nur in ihr und im engern Sinne), der ja die Psyche (nehmlich *ἡ λογικὴ*, verschieden von der sinnlichen Lebenskraft *αἰσθητικὴ, σωματικὴ*) das aus einer höhern Lebenssphäre herabgekommene Princip war (*c*).

h) Diese Unbestimmtheit lag nothwendig in der fliessenden Unter-

durch den Fall verlorengegangenes Gut[i]). — Neue Erklärungen und neue Eintheilungen in der Seelenlehre durch die Scholastik[k]).

3. Der Menschengeist überhaupt war in der kirchlichen Meinung Gottes unmittelbares Geschöpf — hier die Mitte gehalten zwischen den Lehren der Emanation und denen, welche blos eine ursprüngliche Begeisterung durch Gott annehmen mochten[l]). Aber der Ursprung der einzelnen Menschengei-

---

scheidung des höhern menschlichen Princips (als der Potenz nach angeboren und als Ideal) und des dem Gläubigen einwohnenden h. Geistes (S. 176. 189). In der *adspiratio* des Irenäus (§. 66, *b*) erscheint der h. Geist als Hauch Gottes sogar nothwendig zur Constituirung der vollkräftigen menschlichen Natur: 5, 6, 1: *Perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei.*

i) *Tatian. c. Graec. c.* 12: *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς· ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ, μείζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις· ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοὶ, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.* Das Letztere verloren und wiederzugewinnen: *c.* 15: *Χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν, τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν, ζευγνῦναι τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* Also dieselbe Grundanschauung von der menschlichen Natur wie bei Irenäus, nur als Steigerung des Gemeinkirchlichen.

k) *Thomas I. qu.* 78, 1: *Tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, sensibilis et rationalis* (doch blos als verschiedene *potentiae*). Nach *qu.* 77, 8 gehört nur die Rationalität als *intellectus* und *voluntas* zum Wesen der Seele, die andern Potenzen als blos accidentelle schwinden mit dem Leibe.

l) Unmittelbar, d. h. nicht erst hervorgewachsen aus der gottgeschaffnen Natur, und nach der scholastischen Ausführung, der Menschengeist nicht *e praejacente materia.* Das kirchliche Gemeingefühl, auf *Gen.* 2, 7 gestützt, verwarf jene geistige Begabung eines der Gottheit fremden Geschöpfes an Gnostikern, insbesondre an Basilides, und den Emanatismus als (pantheistische) Vermischung des Menschen mit Gott. Zunächst gegen den stoischen Pantheismus, der sich in christliche Secten hereindrängte, macht Clemens (*Stromm.* 2, 16) die Schöpfung des Menschen mit der Negative geltend: *θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν· — εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοούσιους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν.* Das religiöse Gefühl, die Gebrechlichkeit, die Sünde des Menschen zeugen ihm dagegen. Ebenso *Orig. in Jo. tom.* 13, 25. Im Mittelalter war das Geschaffensein des Menschen nur ein einzelner Gegensatz gegen die mannigfachen Gestaltungen des Pantheismus (S. 83). Seine Verwerfung als Averroismus: eine Seele durch die gesammte Menschheit, unter Leo X.: *Conc. Lateran. V. sess.* 8: (*Harduin IX.* 1720) *Damnamus asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus.* In der modernen Bildung ist dieses der ernsteste Kampf, durch den die Kirche hindurchgehn wird. Aber durch diesen Gegensatz unverstört hat zumal die alte Kirche eine Art Emanation und Begeistung grade auf die vergeistigte Fassung des eingeblasnen göttlichen Odems (*Gen.* 2, 7) gegründet (*h*). Hierdurch

ster war eine freie Erwägung in den Gedanken der ältesten Kirche[m]). Nur die Lehre von Metempsychose wurde entschieden und fortwährend verworfen[n]). Die Präexistenzlehre erfuhr,

---

erschienen Ausdrucksweisen unverfänglich, die im andern Sinne verworfen wurden z. B. *Just. de resur. fr.* 8: *Ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. Tatian. c.* 7: *Θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβών. Tertul. de an. c.* 22: *Definimus animam Dei flatu natam.* Dann in der Mystik des Mittelalters, in der doch oft ein pantheistischer Zug; z. B. Tauler, v. d. Nachfolge d. Armuth Chr. *c.* 3: „— dass das die höchste Armuth und Abgeschiedenheit sei, dass der Mensch also sei, als er war, da er noch nicht war. Da verstund er nichts, da wollte er nichts, da war er Gott mit Gott.“ Aber schon *Aug. de Civ. Dei* 13, 5 (gegen diejenigen, welche sagen: *si animam Dei flatum crediderimus, consequens erit, ut ejusdem fateamur esse substantiae, paremque illius sapientiae*, nach *Eccles.* 24, 5): *sicut nos possumus, non de nostra natura, sed de aëre circumfuso flatum facere cum sufflamus: ita Deus, non de sua natura, — sed de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse dictus est.* Bild gegen Bild.

m) *Orig. de princ. praef. c.* 5: *De anima utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.* Noch bestimmter bezeichnet er *in Cant. Cantic. T. III.* 58 die verschiedenen Ansichten seiner Zeit: Entstehung oder absolutes Sein, und wenn jene, Erzeugung oder Schöpfung, und wenn diese, ob für jeden Embryo, oder einstmals (Präexistenz), und warum dann das Eingehn in den Körper? hiermit die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Entscheidung.

n) Conz, Schicksale der Seelenwanderungshypoth. unter versch. Völkern. L. 791. Gegen die griechische, insbesondere Pythagoräische Seelenwanderung *Tert. de an. c.* 31, gegen die gnostische, besonders des Basilides, *Iren.* 2, 33, gegen die manichäische *Aug. c. Faust.* 20, 21. Justin (*Tryph. c.* 4) gedenkt ihrer nur als Hypothese in seinem vorchristlichen Sinnen. Was Photius (*cod.* 109) in den Hypotyposen des Clemens davon gefunden hat, ist wohl Misverständniss der aus Origenes bekannten Wanderung der Seele durch andere Geisterreiche und ihre Formen. Nemesius (*p.* 84) bevorzugt wenigstens die Ansicht der *μετενσωμάτωσις*, für die auch Jamblichus geschrieben hat, dass die Seele nicht in andre Naturkörper, sondern nur in Menschenleiber übergehe. Der Sinn dieses durch das ganze Alterthum verbreiteten Bildes der Unsterblichkeit war Busse zur Reinigung als ein Mittelzustand für die Abgeschiedenen (*Phot. cod.* 179: *μέσως πολιτευσάμενοι*). Der Kirche war daran entgegen, dass die verschiedenen Körper derselben Seele dem Auferstehungsleibe präjudicirten (daher *Aug. c. Faust.* 5, 10: *non resurrectionem, sed revolutionem promittis, ut rursus nascantur*), und der abendländischen Kirche wurde die Metempsychose überflüssig durch das Fegefeuer. Daher, nachdem der alte Protestantismus das Fegfeuer verlöscht hatte, und der neue die Auferstehung zu beseitigen anfing, jene Phantasien wieder auftauchten. Schlosser, ü. d. Seelenw. Bas.

zu Alexandria selbst, frühzeitig Widerspruch [o]). So auch die afrikanisch-sinnlichen Vorstellungen von der Seelenfortpflanzung, welche vom Tertullianus her dort stehen blieben [p]), und bei den Luciferianern auffallend wurden [q]). Es scheint in der That die

---

781 f. II. Wedekind, ü. d. Bestimm. des Menschen u. d. Erzieh. der Menschh. Giess. 828. vrg. *J. A. Wendel*, *de metempsychosi nuper denuo defensa. Cob.* 828.

o) Die jüdische Präexistenz war von der platonisch alexandrinischen durch die entgegengesetzte Betrachtung des irdischen Lebens verschieden. Die rabbinische Hypothese dachte dasselbe noch in antiker Weise erst als Lebenserfüllung, daher die präexistirenden Seelen in einem Schattenreiche (*4 Esr.* 15, 41); sie ist nur entstanden, weil man die Entstehung des unsterblichen Geistes weder einem Momente sinnlicher Lust anheimstellen, noch von demselben eine jedesmalige That der göttlichen Schöpferkraft abhängig machen wollte; der Kirche ist sie immer fremd geblieben, doch will sie Hieronymus (*ad Marcellin. et Anapsych. ep.* 82) an einigen kirchlichen Männern gefunden haben. *L. D. Cramer*, *doctr. Judaeor. de praeexist. animor. Vit.* 810. 4. Die platonische Präexistenz, der das irdische Dasein als Busse und Exil erschien, hatte für Origenes dieses eigenthümliche Interesse, dass er die angeborne Individualität und böse Neigung dadurch erklären konnte, bei seinem Evangelium schrankenloser Freiheit und Gleichheit; der Kirche konnte die Geringachtung des irdischen Lebens daran zusagen. Doch spricht schon Origenes von dieser Sondermeinung oft als von einem Geheimniss, oder einer Hypothese (am wenigsten *de princ.* z. B. 3, 4 *sq.*); der Gegensatz wider Origenes hat sich zuerst auf sie geworfen (*Pamphili Apol. pro Or. T. IV. Append.* 43) als unbiblische, ohne ein Bewusstsein jener Vorzeit unbeweisbare Phantasie; in Alexandrien selbst hat Cyrill sie ausführlich widerlegt: *in Jo.* 1, 9. Die kirchliche Verdammung durch Justinian traf zugleich jene unglückliche Etymologie von der Erkältung (*e*): *Mansi IX.* 534. vgl. oben §. 66, *e*.

p) Er hat nicht zunächst durch den Ausdruck *tradux animae* diesen bleibenden Eindruck gemacht, und nicht durch das nachmalige Misverständniss, der sogenannten Einschachtelungen der Seelen in einander (nach *Hebr.* 7, 10), sondern dadurch, dass er in das heilige Geheimniss schöpferischen Naturlebens sich vertiefend (*de an. c.* 27: *natura veneranda est, non erubescenda*), auf das Naturgefühl jeder werdenden Mutter, wie auf die biblischen Erzählungen von frommen Lebenszeichen im Mutterschoosse (*ib. c.* 26: *aspice viventes uteros sanctissimarum feminarum*) sich berufend, die gleichzeitige Erzeugung des Leibes durch den Leib, der Seele durch die Seele behauptete (*ib. c.* 25-27).

q) Die Anhänger des separatistischen Athanasianers Lucifer (allg. DG. S. 138) mögen die Fortpflanzung der Seele stark sinnlich ausgedrückt haben, doch hat es Augustin (*de haeresib. c.* 81) nur als eine namenlose Nachricht: *Luciferiani, cum teneant in omnibus catholicam veritatem, in hunc errorem prolabuntur, ut animam dicant ex transfusione generari; eademque* (wohl *eandemque*) *dicunt et de carne et de carnis esse substantia.* Gennadius (*de eccl. dogmm. c.* 14) wirft sie nur mit Cyrill und andern Traducianern zusammen (*animas — cum corporibus per coitum seminatas*).

Vorstellung von fortwährender Erschaffung der Menschenseelen die eingänglichste gewesen zu sein in der alten Kirche[r]). Die Frage der alten Metaphysik über die Vereinigung von Seele und Leib findet sich schon in der altkirchlichen Seelenlehre vor[s]).

4. Im Streite mit den Gnostikern und Manichäern erhielt die Frage über die Verschiedenheit des Geisteswesens Be-

---

r) Der Name *tràduciani* ist zuerst von den Pelagianern den Katholischen gegeben worden, *Aug. c. Jul. opus imperf.* 1, 6. Das Dogma von einer Vererbung der Sünde, für dessen Keime schon Tertullian (*test. an. c.* 3) den Ausdruck *traducem* gebraucht hatte, fand an der natürlichen Erzeugung der Seelen, also auch an dem potentiellen Enthaltensein aller Seelen in des Urmenschen Seele die natürliche Erklärung, daher der Traducianismus vorzugsweise von solchen angenommen wurde, denen die Erbsünde in ihrer Augustinischen Strenge am Herzen lag; so wieder von den alten protestantischen Dogmatikern. (*Hollaz* 414: *anima humana hodie non immediate creatur, sed — per traducem seu mediante semine prolifico.*) Aber ebendesshalb und weil dem volksmässig gefassten Spiritualismus der Kirche die Seele etwa wie ein Vogel erschien, der in den Käfich des Körpers eingeschlossen ist, herrschte in der katholischen Theologie der Creatianismus (Origenes *Opp. T. III.* 58 kennt schon beide Arten desselben: *anima utrum nuper creata et tunc primum facta, cum corpus videtur esse factum, — an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire existimetur?*) als Annahme einer unmittelbaren göttlichen Schöpfung der Seele des Fötus in irgendeinem Stadium seiner Entwickelung. Nemesius (*p.* 76) bestreitet die Lehre des Apollinaris: *τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν ψυχῶν τίκτεσται. Hier. ep. ad Pammach.* (*Opp. T. IV.* 318): *quotidie Deus fabricatur animas* (er nennt diess die kirchliche, doch von den abendländischen Bischöfen noch wenig anerkannte Lehre). Ebenso der Semipelagianer Gennadius (*l. c.* 18), als Kirchenlehre: *anima, — formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur. Pet. Lomb. II. dist.* 18. *H: catholica ecclesia nec simul* (Präexistenz) *neque ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis infundi et infundendo creari.* Doch in der geschichtlichen Nachforschung sind Aeusserungen, welche nur von der ursprünglichen Schöpfung des Menschen handeln, auf diese fortwährende Seelenschöpfung bezogen worden, aber auch die alten Schriftsteller selbst, besonders die griechischen, haben oft nur auf die erste reflectirt, so *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: *Ἅμα τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται* (im Gegensatze zu des Origenes *ληρήματα* von früherer Seelenschöpfung).

s) Nemesius (*c.* 3) erwägt die Schwierigkeiten und denkbaren Arten dieser Vereinigung, er verwirft Einheit, Nebeneinanderstellung und Mischung (*μήτε ἥνωται, μήτε παράκειται, μήτε κέκραται*), sondern, nach neuplatonischer Ansicht, die Seele durchdringt den Leib (*χωρεῖ*), doch so, dass sie nicht in ihm, er vielmehr in ihr ist (*οὐδὲ ἐν τῷ σώματι ἐστὶν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ*), also eine Einigung — und dem Nemesius selbst hat dieses Gleichniss sich aufgedrängt, — wie des Logos mit der menschlichen Natur. Vrg. Mendelssohn, ü. das Commerz zw. Seele u. Leib. Brl. 788. u. oben *d.*

deutung, indem diese dort auf Verschiedenheit der Substanz gedeutet wurde[t]; jedoch entschied sich die kirchliche Meinung selbst dadurch nicht. Sicher ist es, dass durch den Apollinaristischen Misbrauch jener Unterscheidung (S. 160) dieselbe mehr und mehr aus dem kirchlichen Bewusstsein zurückgetreten ist[u]. Unter den Vorstellungen vom Ursprunge der Seelen wurde die Präexistenzlehre immer mehr als Rest heidnischer Begriffe erkannt: theils wegen ihrer Consequenz, in welcher das Erdenleben als ungöttlich, der Sünde nothwendig verfallen erschien, theils wegen der Anwendung auf die Menschenseele Christi. In der Dichtersprache erhielt sich diese Lehre ganz natürlich, wie sie ja eigentlich nur der dichterische Ausdruck ist von der Himmelsverwandtschaft des Geistes in seinen wesentlichen Ideen[v]. Auf gleiche Weise, auch in neueren Zeiten, in phanta-

---

t) Die eine geistige Substanz vom höchsten Gott, die andere vom Demiurgen, und diese je nach der dualistischen Entschiedenheit dieser Systeme mehr oder minder bös. Vornehmlich Augustin hat das gegen diese Auffassung des Unterschiedes von *πνεῦμα* und *ψυχή* immer einige Bewusstsein der Kirche ausgesprochen (*de duabus animabus c. Manichaeos*), während er im Erbsündendogma denselben Gedanken monotheistisch begründet und geschärft hat. Es war der Kirche gleichfalls fremd, doch als strenge asketische Formel erträglich, wenn Lactantius (*instt. div.* 2, 12) von der Seele urtheilte: *velut e coelo a Deo*, vom Körper *e terra et diaboli* (vrg. §. 83, *m*).

u) Zum Hervortreten der Dichotomie wirkte auch der einfache Paulinische, in der kirchlichen Askese lebendig erhaltene Gegensatz von Geist und Fleisch. Das Andenken an die frühere Unterscheidung erhielt sich nur darin, dass der *νοῦς* als ein besonderer, der intelligente Theil der Seele ausgezeichnet wurde. *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: (nach *Maxim. de an.*) *Ψυχὴ — οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον* (wie das Auge im Leibe). Der lateinischen Kirche, schon durch ihre Sprache, war die Unterscheidung eines doppelten seelischen Princips stets fremder geblieben. Ihr traten an diese Stelle psychologische Eintheilungen der geistigen Functionen (*k*). Noch am genausten der griechischen Unterscheidung entsprechend Augustin (*de Civ. Dei* 10, 9): *pars intellectualis, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, — pars spiritualis, qua corporalium rerum capiuntur imagines.*

v) *Prudent. Cathemer. hymn.* 10, 161 *sqq.* So bei Tatian das ihm fern liegend Platonische gewiss nur als Sinnbild: *c. Graec. c.* 20: *Πτέρωσις ἡ τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀποῤῥίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν, ἔπτη ὥσπερ νεοσσὸς καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο.* Mehr philosophisch als das ideale Sein der Seele im Weltgeiste *Synes. hym.* 3, 588 *sqq.* Was Augustin (*de gen. ad lit.* 7, 24) von der Seele sagt: *creata latebat in operibus Dei, donec eam suo tempore inspirando formato ex limo corpori insereret*, bezieht sich nur auf die Seele Adams als eine am ersten Schöpfungstage gleichzeitig mit den Engeln wirklich geschaffne; Robert Pullein hat es allgemein verstanden (Cramer-Bossuet VI. 527). Aber bei Joh. Erigena (2, 25. 4, 6) war das zeitlose Sein des

sievollen Philosophemen; wir wissen nicht, wie viel oder wenig im eigentlichen Sinne[w]). Im pelagianischen Streite trat endlich der Anlass dringender hervor, sich zu entscheiden zwischen den Vorstellungen von Seelenschöpfung und Erzeugung: doch vermieden es die Angesehensten der Kirche[x]).

§. 86.

Mit allen Hülfsmitteln der Zeitphilosophie wendete sich aber der Geist der Kirche den Ideen der Freiheit, als des Grundes der Sittlichkeit[1]), und der Unsterblichkeit zu, als ihrer Vollendung. Von jener stand die Idee fest, während nicht nur über das Wesen des Geistes (§. 85), sondern selbst über Begriff und Grund der Unsterblichkeit noch die unbestimmtesten, ja unangemessensten Vorstellungen im Gange waren[2]).

1. Der Streit mit der Gnosis führte die Philosophie der Kirche schon frühe zur Idee der Freiheit hin: sie wurde vornehmlich aus dem sittlichen Interesse erwiesen, ohne dass die Fragen tiefer in das Wesen derselben, oder in ihr Verhältniss zur Vorsehung einzudringen suchten[a]). Genauere Bestimmun-

---

Urmenschen ein wirkliches (pantheistisches) Sein in Gott, vor der *divisio*, der Individualisirung.

w) Vornehmlich in den Versuchen zur Deduction des Bösen jenseit des empirischen Bewusstseins: Kant (Rel. innerhalb. 2. Ausg. S. 26 ff.) meinte nur den unerforschlichen Ursprung der verkehrten Maxime, Schelling (Abh. v. d. Freiheit, von 1809) eine wirkliche freie That des Individuums, wenn auch nicht als solchen im Urgrunde. Neuerlich ist Julius Müller (christl. Lehre v. d. Sünde. II) durch die orthodoxe Anerkennung eines angebornen Bösen neben der rationalen Behauptung eines freien Anfanges aller Sünde auf die esoterische Lehre eines ausserzeitlichen Urstandes aller persönlichen Wesen gebracht worden, welchen er nur insofern Präexistenz zu nennen ablehnte, als dieses vor dem zeitlichen Dasein gar nichts Zeitliches sei.

x) *Aug. retractt.* 1, 1: *Quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam* (in der Schrift *contra Academicos*) *nec adhuc scio.* So wird es auch von Gregor d. Gr. (*Epp.* 7, 59) als eine von den h. Vätern hinterlassene, unlösbare Untersuchung betrachtet.

a) *Justin. Apol. I. c.* 43: *Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς τὰ ἐναντία τὰ ἄξια ἐπίχειρα. Οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος, οὐδ' εἰ κακὸς ὑπῆρχε, δικαίως κολάσεως ἐτύγχανεν, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ τοιοῦτος ὤν, ἀλλ' οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ' ὃ ἐγεγόνει. Iren.* 4, 37, 2: *Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ*

gen über Willensfreiheit (nach Aristoteles) gab zuerst Johannes Damascenus[b]). Dann blieb dieses immer ein Hauptsitz der philosophischen Menschenlehre. Zwei Begriffe von Freiheit stellten sich schon frühe neben einander auf: sie führten seit Augustinus merkwürdige Zweideutigkeiten in die Freiheitslehre ein: der Begriff von Freiheit als Selbstbestimmung überhaupt, und der von ihr, als unverrückter, klarer Anhänglichkeit an das Gute. Hier kam es auch oft zu dem Ausdrucke, dass die Frei-

---

ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοί, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβάλειν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνουμένοις καὶ πολὺ πρότερον παρὰ θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται κ. τ. λ. 4, 5: *Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus. Methodius, περὶ αὐτεξουσίου καὶ πόθεν τὰ κακά.* Seine Ansicht erhellt aus der von *Phot. cod.* 234 aufbewahrten Stelle: *Οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι.* Und so haben alle Kirchenväter der 4 ersten Jahrhunderte, soweit sie darauf reflectirten, auch die lateinischen (*Min. Felix, Octav. c.* 63 *sq. Tertul. Marc.* 2, 6 *sqq.* Selbst *Aug. de lib. arb.* 3, 17: *Nec est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti, non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti. De vera rel. c.* 14: *Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium. De Civ. Dei* 5, 9: *Cicero coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus: aut esse aliquod in nostra potestate, aut esse praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse. Ipse itaque ut vir magnus et doctus ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur.*) das unmittelbare Bewusstsein der sittlichen Freiheit als ein allgemein menschliches, als Bedingung aller Menschenwürde und als Erforderniss der sittlichen Zurechnung ausgesprochen, die griechischen nur mit besonderer Freudigkeit; widersprochen haben damals nur Häretiker. Origenes (besonders *de princ. l.* 3) stellt darin blos die Spitze einer kirchlichen Richtung seiner Zeit dar, dass er auch jede Individualität als das Werk ihrer freien That achtete und keine frei gewordenen unfreien Zustände anerkannte, worauf die Kirche zwar nicht eingegangen ist, ohne es doch zu verwerfen.

b) *De fide orth.* 2, 22-28. Ihm ist *θέλημα· ὄρεξις λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ, μόνων ἠρτημένη τῶν φυσικῶν.* Mit der Unterscheidung: *θέλησις ἐστὶν αὐτὴ ἡ ἁπλῆ δύναμις τοῦ θέλειν· βούλησις ἡ περί τι θέλησις· θελητὸν τὸ ὑποκείμενον τῇ θελήσει πράγμα.* Im Gegensatze des *ἀκούσιον*, was durch Gewalt oder aus Unwissenheit geschieht, ist das *ἑκούσιον, οὗ ἡ αἰτία ἐν ἑαυτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.* Er unterscheidet das Freiwillige (*ἑκουσίως*), das auch bei Kindern und Thieren geschehe, vom Freierwählten (*κατὰ προαίρεσιν*), kennt ein gemeinsames Gebiet des Freien und Unfreien, beschränkt Ersteres auf das Sittliche, und nur der Entschluss ist ihm das unbedingt Freie (*c.* 26: *ἡ μὲν αἵρεσις τῶν πρακτέων ἀεὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν· ἡ δὲ πρᾶξις πολλάκις κωλύεται, κατά τινα τρόπον τῆς θείας προνοίας*).

heit bestimmt sei, in Unfreiheit, in die sittliche Nothwendigkeit überzugehen [c]).

2. [d]) Die Reden der ältesten Väter, welche die Unsterblichkeit als etwas nicht Wesentliches, Nothwendiges darstellen, sind von verschiedenem Sinne. Einige mögen es auch nur so meinen, dass das Leben, also auch das unsterbliche, eine Gabe Gottes sei [e]). Aber bei Anderen ist gewiss der Sinn der, dass die Unsterblichkeit entweder an sich, oder als Rückgabe des *πνεῦμα* an den Menschen durch die christliche Segnung ertheilt

---

c) Der Keim dieser noch unwillkürlichen Zweideutigkeit liegt schon bei den ältern Vätern seit Irenäus, insbesondre bei Clemens, in der Verwechslung der Wahlfreiheit, als Potenz, mit der in der Ueberwindung des Bösen erstarkten Kraft, der Freiheit als Tugend, in welcher letztern Beziehung der stoische Weise und der christliche Gnostiker allein frei ist. Seit Augustin sollte diese Steigerung der Freiheit, im Gegensatze der Willkür, zur heiligen Nothwendigkeit, die gar nicht anders könne als das Gute vollbringen, eine Entschädigung sein für die verleugnete Wahlfreiheit, z. B. *Aug. enchir. c.* 105: *Sic oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male; nec gratis si bene, nec impune si male: postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.* Es ist aber der Widerspruch gegen die sittliche Wahlfreiheit seit Augustinus und Erigena innerhalb der Kirche entstanden theils religiös vom Gefühl der unbedingten Abhängigkeit oder vom Begriffe der Erbsünde aus, theils speculativ von pantheistischer Weltanschauung aus. Jedoch hat das religiöse Motiv meist nur zur Annahme einer geschwächten, oder doch nur in religiösen Dingen gebundenen Freiheit geführt, welche innerhalb des Gottesreichs wieder zur vollen Kraft gelange; der speculative Grund zu einer Vermischung relativ menschlicher und absolut göttlicher Freiheit. Nur die absolute Prädestination, als Consequenz der Erbsünde, wie sie blos im Calvinismus kirchlich geworden ist, hat wenigstens für einen Theil der Menschheit alle Freiheit in Sachen des ewigen Heils ausgeschlossen. Die Geschichte und Erwägung aller hierher gehörigen Fragen, wie sie erst in der neuern Philosophie scharf hervorgetreten sind, im 2. B. von Jul. Müller, christl. Lehre v. d. Sünde. 844.

d) *J. Oporin, Hist. crit. doctrinae de immortal. mortalium. Hamb.* 735. *H. Olshausen, antiq. ecc. patrum de immortal. sententiae. Regiom.* 827. (*Opuscc.* 834.)

e) *Justin. c. Tryph. c.* 5: *Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν ψυχήν· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. — Οὕτως αἱ μέν, ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἕστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ.* Ihm ist nach *c.* 6 nur daran gelegen, den Menschen nach seinem Entstehn wie nach seinem Fortbestehn als nicht nothwendig, in unbedingte Abhängigkeit von Gott zu stellen.

werde[f]). Doch ist der Gegensatz hiervon nicht absoluter Tod, sondern die Seele Aller lebt im Schattenreiche fort[g]). Denn wie dieses Bild vom Hades noch lange in die christliche Welt hinein geragt habe, doch immer christlich gefasst und ausgebildet, dieses wird in der Eschatologie darzustellen sein.

§. 87.

Neben den eschatologischen Lehren, in denen die reine Idee der Unsterblichkeit oft verdunkelt wurde [1]), fasste der Gedanke der Kirche diese immer auch für sich auf, und suchte Nachweisungen ihrer Nothwendigkeit und Beweise auf, deren Grundlage auf dem Gebiete der alten edleren Philosophie gegeben war, für welche aber

---

f) *Theophil. ad Aut.* 2, 24: *Μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων.* Nach dem vorhergehenden und nach *c.* 27, damit er, jenachdem er vollbrächte, was zur Unsterblichkeit oder zum Tode führe, sich selbst der Urheber des einen oder andern würde. *Tatian. ad Graec. c.* 13: *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν.* Hier ist es die Erkenntniss der Wahrheit und die Wiedervereinigung mit dem *πνεῦμα* (§. 85, *i*), was die Seele hinauf zum Leben führt. Auch in den Clementinischen Romanen (z. B. *Recognitt.* 3, 39 *sqq.*) wird die Unsterblichkeitslehre als die eigenthümlichst christliche angesehn. (So hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts," 1780, die ganze Bedeutung Christi darein gesetzt, dass er der erste, zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit war.) Hierher gehört auch die altkirchliche Meinung, dass erst durch das h. Abendmahl die Auferstehung bewirkt werde. Dennoch und ebendesshalb war diess nur die eine Meinung des Zeitalters, denn nach der andern hatte auch das Heidenthum den Glauben an Unsterblichkeit, wie ja in Bezug auf die bekannten platonischen Beweise, wenn auch Lactantius (*div. institt.* 7, 8), und gewiss im Sinne der Kirche, sie nicht ausreichend achtete, unleugbar erschien; das Eigenthümliche des Christenthums wurde in die Auferstehung gesetzt.

g) So fügt Tatian *c.* 13 sogleich hinzu von dem einen Schicksale der dem Tode verfallnen Seele: *ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα.* Jedoch wie die Valentinianer an eine Vernichtung der nicht erlösten Seelen glaubten, (*Tertul. adv. Valent. c.* 32: *anima mortalis apud illos, nisi quae salutem fide invenerit;* ähnlich erhebt und erhält sich der stoische Weise aus der allgemeinen Vernichtung,) so kommt als einzelne Meinung auch in der Kirche die endliche Vernichtung durch die Höllenstrafen vor: *Arnob. c. gent.* 2, 14: (*Animae*) *ad nihilum redactae interitionis perpetuae frustratione vanescunt. Sunt enim mediae qualitatis, et interire quae possint, Deum si ignoraverint vitae, et ab exitio liberari, si ad ejus se minas atque indulgentias applicarint. — Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens, — cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumuntur igni fero.*

die Kirche noch manche eigenthümliche Entwickelungen fand [2]). Die Ableugnung der Unsterblichkeit des Menschengeistes galt der kirchlichen Frömmigkeit immer dem Atheismus gleich [3]).

1. In den ersten zwei Jahrhunderten war die Idee der Unsterblichkeit der Eschatologie des christlichen Volkes untergeordnet. Ist dieses in neuester Zeit wieder geschehen, nämlich die Lehre von der Auferstehung als Basis jener Idee angesehen worden, so ist es aus andern Gründen geschehen; aus dem Widerspruche gegen den Dualismus in der menschlichen Natur [a]). Hierneben ist die alte (stoische) auch gnostische Lehre wieder hervorgetreten: dass die Unsterblichkeit nur dem geistig durchgebildeten Menschen zustehe [b]).

2. Die Alexandriner, welche die erste philosophische Beweisführung gaben für die Unsterblichkeit, dachten sie freilich zugleich mit der Präexistenz des Geistes, wo sie sich dann wie von selbst versteht [c]). Die philosophirenden Theologen des 4. Jahrhunderts, in der lateinischen Kirche Augustinus und Boethius, machen hierin Epoche [d]). In der Scholastik herrscht die Eschatologie vor [e]).

---

a) J. H. Fichte, die Idee d. Persönlichk. u. indiv. Freih. Elberf. 834. Nicodemus (Ch. H. Weisse), das Büchlein v. d. Auferst. Dresd. 836. Mises (Fechner), das Büchlein v. Leben nach d. Tode. Dresd. 836.

b) Vrg. §. 86, *f* u. *Gennad. de dogmm. ecc. c.* 16. *Henr. Dodwell: epistolary discourse that the soul is a principle naturally mortal immortalized by the pleasurs of God. ed. 2. Lond.* 706. und *the nat. mortality of human souls. Lond.* 708. Ch. H. Weisse, die phil. Geheimlehre v. d. Unsterbl. des Individ. Dresd. 834. u. Nicodemus. Dodwell mehr im Sinne der alten Kirche: durch die Taufe und den heil. Geist werde der Mensch unsterblich; Weisse mehr im Sinne der modernen Bildung, nur wer durch die Wiedergeburt, nicht blos die sittlich religiöse, sondern auch durch die des Genius, vom natürlichen Dasein zur Theilnahme am Absoluten durchgedrungen sei, nehme auch an dessen Ewigkeit theil, selig oder unselig (als Rückgefallener). Aehnlich schon Carus, Vorless. ü. Psychol. L. 821. am Schlusse. Das Für u. Wider solcher Meinungen: P. A. Pfizer, Briefwechsel zweier Deutschen. Stuttg. 831. 67 ff.

c) Sie haben besonders den einen platonischen Beweis christlich gefärbt (*f*), aber wo die Präexistenz, für die kein Selbstbewusstsein, keine Erinnerung zeugt, gläubig behauptet wird, da bedarf es keines Beweises für die Postexistenz, und das irdische Dasein liegt blos wie ein dunkeler Traum zwischen dieser Ewigkeit rück- und vorwärts.

d) *Greg. Naz. εἰς Καισάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος.* (*Opp. Par.* 609. *p.* 160. Auch allein hrsg. v. L. v. Singer. 838.) *Greg. Nyss. περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, ὁ λεγόμενος λόγος τὰ Μακρίνια.* — *Aeneas Gazaeus*, (christl. Philosoph im 5. Jahrh. vrg. *J. G. Wernsdorf, de Aen. Gaz. Numb.* 817. 4.) *Θεοφραστος, ed. C. Barth, L.* 653.

Die den kirchlichen Denkern eigenthümlichsten Argumente waren das von der Fähigkeit des Geistes für das Auffassen und Denken des Göttlichen hergenommene, und das moralische; wiewohl sich diesem manche Unlauterkeit beigemischt hat [f]).

---

4. *Boissonade, Par.* 828. — *Lactant. div. institt. l.* 7 *de vita beata. Aug. de immortal. an.* vrg. *retractt.* 1, 5. Boethius hat in seiner nichtchristlichen Schrift (*de consolatione philosophiae*) auch dessen gedacht, was die Philosophie im Bewusstsein einer jenseitigen Vergeltung Tröstliches hat für einen Unglücklichen und Sterbenden.

e) Es war ein Streitsatz, ob der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele möglich sei, Thomas Aquinas hat ihn versucht (*I. qu.* 75, 6), Duns Scotus (*II. dist.* 17. *qu.* 1) geleugnet, er wohl schon in der Lust, bei der blos positiv theologischen Bewährung die Unsterblichkeit des Individuums in Zweifel zu stellen.

f) Jenes religiöse Argument hat eine theoretische und eine praktische Seite, natürlich in Wechselbeziehung, Göttliches denken und göttlich werden. *Orig. de princ.* 4, 36: *Omnis mens, quae de intelleetuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intelleetuali luee participat, unius debet esse naturae.* (Hiernach zunächst Gleichartigkeit der Menschen mit den überirdischen Mächten und ihrer Unvergänglichkeit, weil beide durch Weisheit und Heiligung am geistigen Lichte, d. h. an der göttlichen Natur theilhaben.) *Non solum autem, sed quoniam ipsa Patris et Filii et Spiritus S. natura, cujus solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde eonsequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligatur, dum et aeterni sunt hi, qui ejus beneficia consequuntur.* Bestimmter dieses Theoretische *Lact. div. instt.* 7, 9 (aber neben die Gotteserkenntniss stellt er als nicht geringeres Argument den allein dem Menschen verliehenen Gebrauch des Feuers als *elementum eoeleste*). In demselben Sinne nimt Augustin (*Soliloquia*, 2, 2 *sqq.*) davon ein Argument, dass die Seele der Sitz der Wahrheit sei, Thomas (*l. e.*) aus ihrem Verlangen nach vernünftiger Erkenntniss. Vrg. Kästner, Erläut. eines Beweisgr. f. d. Unsterbl. d. Seele. Gött. 767. Das Andre nannte die alte Kirchensprache ein Gottwerden des Menschen (grade hier der hellenische Sprachgebrauch durch *Gen.* 3, 22 begünstigt) z. B. *Theoph. ad Aut.* 2, 27: (da wo er den Menschen von Gott geschaffen sein lässt der Sterblichkeit und Unsterblichkeit gleich fähig) *ἵνα — τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μισθὸν κομίσηται παρ᾽ αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.* Das moralische Argument ist in der Kirche früher theologisch, in Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit gefasst worden: *Clem. Homil.* 2, 13: *Ὁ θεὸς οὐκ ἄλλως δίκαιος εἶναι γνωσθήσεται, ἐὰν μὴ ἡ ψυχὴ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ἀθάνατος ᾖ* (zur Ausgleichung des ungerechten Geschicks der Guten und Bösen auf Erden). In der roheren Kantischen Weise schon bei *Lactant. instt.* 6, 9: *Dempta spe immortalitatis, — cujus assequendae gratia virtus appetenda est et quidquid malorum acciderit perferendum, maxima erit profecto vanitas, obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates afferunt et labores.* Noch rednerischer 7, 9. Nächstdem ist der theologische Beweis, aus dem Wesen Gottes, ausgeführt nach verschiede-

3. Atheistische Philosophen heissen jene Leugner der Unsterblichkeit unter den Philosophen des 15. und 16. Jahrh. [g]). Damals stand der Platonismus, seiner uralten Tradition getreu, für den Glauben gegen jene Schule [h]). Die neuesten Streitigkeiten über diesen Gegenstand, in denen das „philosophische Geheimniss" entschieden werden soll [i]), geben einen neuen Beleg dazu, dass die offene Bestreitung jener Idee immer in philosophische Krisen fällt, durch welche dann immer wieder der Geist zu seiner menschlichen Beruhigung gelangt.

§. 88.

Was die kirchlichen Vorstellungen von der Geschichte des Menschengeschlechtes anlangt, so ist es gewiss, dass, seitdem man in der Kirche den Verfall der Menschheit, von dem man im Allgemeinen immer überzeugt war, als einen bleibenden, fortwäh-

---

nen Eigenschaften desselben, der ontologische, im Gegensatze jener altkirchlichen Ansicht (§. 68, *e*, *f*) aus dem Begriffe des Geistes, und der ihn aufhebende physiologische, aus der Analogie mit der Natur, fleissig in der Kirche gebraucht worden, bis Kant sie alle dem moralischen Glaubensgrunde als Postulat eines jenseitigen, ausgleichenden Lebens opferte. Allerdings sind es nicht Beweise gewesen, sondern ein sittlich gefasstes, dem Himmel zugewandtes Gemüth in der Nachfolge des Gekreuzigten, wodurch die alte Kirche alle Todesfurcht überwunden hat.

g) Ihre Hauptgründe waren jene aristotelische ἐντελέχεια (oben S. 223) als Resultat des leiblichen Organismus also mit ihm vergehend, und die averroistische Einheit des Geistes. (Oben S. 225 u. allg. DG. S. 296.)

h) Vornehmlich *Marsilius Ficinus, Theologiae Platonicae de immortal. animor. l.* 18. (*Opp. Par.* 641. *T. I.*)

i) Allg. DG. S. 462 f. Dem Pantheismus ist das Individuum Modification, Entwicklungspunkt, Spiel des Absoluten, oder Abfall von demselben, also immer nur vergängliche Erscheinung. — (Feuerbach) Gedanken ü. Tod u. Unsterblichk. 830. Blasche, phil. Unsterblichkeitsl. Erf. 831. Fried. Richter, die Lehre v. d. letzten Dingen. Brsl. 833. Gegen dieses offne Aufgeben der Unsterblichkeit des Individuums als einer Täuschung und Feigheit suchten „wohlgesinnte Denker" die Hülfe in der neuesten speculativen Philosophie selbst. Nächst den freieren Schriften von Weisse und Fichte, besonders Göschel, d. Bew. f. d. Unst. d. Seele im Lichte d. specul. Phil. Berl. 835. Sie sind alle mehr oder minder bewusst mit der ächten Hegelschen Philosophie zerfallen, welche, wenn auch Hegel selbst, vielleicht aus einer Inconsequenz seines Herzens mit seinem System, es nicht klar ausgesprochen hat, in der Zurückweisung aller Transscendenz (alles Jenseitigen) und im ewigen Negiren der gesetzten Gegensätze nur eine ewige Menschheit, nicht einen ewigen Menschen anzuerkennen vermag. Vrg. Strauss, Glaubensl. II. 697 ff.

renden dachte [1]), man denselben doch in den ersten Zeiten, und in einem grossen Theile der Kirche eigentlich immer [2]), nicht in der Natur, sondern im Leben der Menschen angenommen hat [3]).

1. Die älteste Kirche stimmt auch hierbei ganz noch mit dem Sinne der Apostel, bei welchen wir neben der Klage über die fortwährende Schwäche menschlicher Tugend, doch überall die unbedingte Möglichkeit reiner Tugend und die ernsteste Aufforderung ausgesprochen finden, nach derselben zu streben, ja als einen ihrer Grundgedanken: dass Christus die Zeit und die Welt des Lichtes hereingeführt habe [a]). So hat denn auch jene älteste Kirche in der That den Verfall der Menschheit vornehmlich in die vorchristliche Zeit gesetzt [b]). Für diese selbst aber wird die Schuld des Verfalles immer von den Men-

---

J. G. Walch, de Pelagianismo ante Pelag. Jen. 738. 4. u. *Hist. doctr. de pecc. or. Jen.* 738. (*Miscell. sacr. Amst.* 744. 4.) *J. Horn, de sententiis eorum Patrum, quorum auctoritas ante Aug. plurimum valuit, de pecc. or. Gott.* 801. 4. Bretschneider, was lehren die ältesten KV ü. Entst. d. Sünde u. des Todes (Oppositionsschr. VIII. 3), u. Grundlage des ev. Pietismus. Lpz. 833.

a) B-Crusius, bibl. Theologie S. 350 ff.

b) Der sittliche Verfall des Menschengeschlechts ist bekanntlich auch in vor- und ausser-christlichen Sprüchen mannigfach ausgesprochen. Vrg. *P. E. Jablonski, de pecc. or. per lumen rationis etiam gentilibus cognito. Opsec. IV.* 483 *sqq.* (Von christlichen Begriffen berührt: *Menasseh ben Israel, de fragilitate hum. et. lapsu Ad. Amst.* 642.) Müller, Glauben der Hindu. 260 f. Daher *Aug. c. Julian.* 4, 60 von Cicero: *Rem vidit, causam nescivit. Latebat enim eum cur esset grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium: quia sacris literis non eruditus ignorabat originale peccatum* (oder vielmehr 78: *gratiam quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est*). In der Kirche ist gegenüber den grossen sittlichen Anforderungen des Evangeliums und als dunkler Schatten zum aufgegangenen Lichte dieses Gefühl des Gegensatzes von Wirklichkeit und Ideal nur tiefer, energischer geworden. Verwandt, doch mehr in Bezug auf die weltlichen Institutionen des zerfallenden Römerreichs, ist die ächt geschichtliche Ansicht, dass Christus gekommen sei, als alles in der Welt veraltet war, vornehmlich von Augustin ausgesprochen, z. B. *Sermo* 81, 8 (*ed. Bened. V.* 306): *Venit eum omnia veteraseerent. Res facta, res peritura jam vergebat in occasum. Neeesse erat ut abundaret laboribus: venit ille et consolari te inter labores et promittere tibi in sempiternum quietem. Noli adhaerere velle seni mundo et nolle juveneseere in Christo, qui tibi dieit: perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis; noli timere, renovabitur juventus tua sicut aquilae.* Durch das 10. Jahrhundert in den Frühlingsstürmen des Mittelalters und durch das Reformationszeitalter ging ein ähnliches Gefühl der Abgestorbenheit und des nahen Weltunterganges.

schen weg mehr den Dämonen zugeschrieben, welche jene Periode hindurch übermächtig geworden, durch Christum und in der christlichen Welt überwunden worden seien und es fortwährend würden [c]).

Der Gedanke: nunmehr sei Alles anders und *solle* durch und durch anders werden, drückt sich auch in jenen, der alten Kirche so liebgewordenen, *bildlichen* Gegensätzen aus (anders gewendet, nämlich auf Sündenvergebung in der neuen Zeit, sind sie im kirchlichen Gebrauche stehen geblieben) von den zwei Adam, vom Holze des Verderbens und des Lebens, von der Mutter des Menschengeschlechtes und der Mutter Christi [d]).

Als ein *fortwährender* Verfall stellte sich die menschliche Unvollkommenheit dar, seitdem einerseits überhaupt die christlichen Ideale getrübt worden waren, andrerseits die Men-

---

c) *Justin. c. Tryph. c.* 88: Ὁ (*genus humanum*) ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. (Die Bedeutung *suâ propriâ cujusque culpâ* ist sprachlich unleugbar möglich und auch nach der dogmatischen Ansicht Justin's, vrg. *Otto ad h. l.*, indess giebt παρά in der gewöhnlichen Bedeutung *praeter* einen angemessnen Sinn: die Menschen haben Uebles gethan auch ausser ihrer eignen Verschuldung, und eben darin zeigt sich die satanische Macht der Schlange, unter welche sie gefallen sind.) *Athenag. leg. c.* 25: Ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ (was dann in Bezug auf das Heidenthum ausgeführt wird). Vrg. §. 83, *m.* Die andre Seite dieser welthistorischen Dämonengewalt ist aber auch für die vorchristliche Weltperiode die unüberwindliche Freiheit im Menschengeiste, vrg. §. 86, *a.*

d) *Iren.* 5, 16, 3: Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ (*Dei*) ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι. 5, 17, 3: — *ut, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem.* 5, 19, 1: *Quemadmodum virgo Eva per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita et virgo Maria per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. — Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam.* Das letzte Sinnbild kehrt mannigfach wieder in kirchlichen Kunstwerken des Mittelalters. So besitzt unsere Universitäts-Bibliothek ein Missale, welches Friedrich der Weise in Burgund erworben hat, mit einem äusserst zarten Miniaturbild: ein reicher Baum trägt auf der einen Seite Aepfel, lieblich anzusehn, aber hinter ihnen Todtenköpfe, auf der andern Seite Trauben und Hostien. Links vom Stamme steht Eva und empfängt von der Schlange die todbringende Frucht: rechts Maria, nach dem Brote des Lebens die Hand ausstreckend, unter ihren Füssen der Drache.

schengeschichte nicht mehr als schnell geendigt mit der Erscheinung Christi, sondern als Sache langer Entwickelung erschien.

2. Die griechische Kirche hat 1) niemals allgemein Theil genommen an dem Erbsündestreite, welcher die lateinische getheilt hat, 2) niemals ein eigentliches Dogma darüber gehabt, 3) in ihrer Denkart stets eine mildere Lehre getragen. Vornehmlich wurde der Gedanke in ihr verworfen, dass die Sünde in der Natur des Menschen liege[e]). Diesen bestritt auch die einzige Schrift der griechischen Kirche über diesen Gegenstand, die des Theodor (allg. DG. S. 167). Er war jener Kirche schon um der Gnostiker willen verhasst, bei denen sich die erste, ausdrückliche Behauptung einer ursprünglichen, angestammten Bösartigkeit findet: freilich für das Erdenleben überhaupt[f]).

---

e) Die ökumenische Synode zu Ephesus (431) hat den Pelagius nur persönlich verworfen, weil den abendländischen Bischöfen gelungen war, seine Sache mit der des Nestorius zu verwickeln (allg. DG. S. 166). In den Ketzer-Catalogen der griechischen Kirche hatten die Pelagianer keine Stelle. Die althergebrachte Freiheitslehre dieser Kirche (S. 230 f.) entsprach der des Pelagius, und kraft derselben beschreibt Joh. Damascenus den natürlichen Zustand des Menschen unbekümmert um die Erbsünde und im Gegensatze zu ihr: *de fide orth.* 2, 30: *Ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει — ἐφ᾽ ἡμῖν δέ ἐστιν, ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως. — Μένοντες οὖν ἐν τῷ κατὰ φύσιν, ἐν τῇ ἀρετῇ ἐσμέν· ἐκκλίνοντες δὲ τοῦ κατὰ φύσιν, ἤγουν ἐκ τῆς ἀρετῆς, εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐρχόμεθα καὶ ἐν τῇ κακίᾳ γινόμεθα.* Erst in den modernen Bekenntnissen der griechischen Kirche trat durch das Verhältniss nicht nur zur römischen, sondern auch zur protestantischen Erbsündenlehre eine urväterliche Sünde bestimmter hervor: *Conf. orthod. P. I. qu.* 24: (Alle Menschen waren mit Adam im Stande der Unschuld, alle sind mit ihm gefallen.) *Διὰ τοῦτο ὄχι μόνον εἰς τὴν ἁμαρτίαν ὑπόκεινται, μὰ καὶ εἰς τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν ἁμαρτίαν.* (Nach *Gen.* 2, 17. *Rom.* 5, 12. *Ps.* 51, 7) *Καλεῖται τὸ ἁμάρτημα τοῦτο προπατορικόν· πρῶτον μὲν διατὶ προτήτερα ἀπ᾽ αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος δὲν ἤθελε μολυνθῇ ἀπὸ κἂν ἕνα ἄλλο ἁμάρτημα· — δεύτερον διατὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν συλλαμβάνεται παρὰ ἐν ἁμαρτίᾳ.* Bestimmter wird in der *Confessio Dosithei* (*decret.* 6. bei *Kimmel Libri symb. Ecc. or.* 432 *sq.*) nur diess ausgeführt, dass die Last und Frucht dieser *προπατορικὴ ἁμαρτία*, welche jeder nach dem Fleische Geborne mit sich bringe, nicht in actueller Sünde bestehe, denn dieses dem göttlichen Willen Entgegengesetzte werde vom bösen Willen, nicht von der menschlichen Natur vollbracht (*ὑπὸ μοχθηρᾶς προαιρέσεως ἐναντίον τῇ θείᾳ θελήσει γίνεται, οὐχ ὑπὸ φύσεως*), wie denn auch Viele aus alt- und neutestamentlicher Zeit solche Sünden nicht vollbracht hätten (Reminiscenz der Lehre des Athanasius von sündenlosen Menschen), sondern in allerlei Mühen, Leiden (nach *Gen.* 3, 16 *sqq.*) und im leiblichen Tode.

f) So nach *Clem. Stromm.* 4, 12 *τὸ ἁμαρτητικόν* des Basilides, die angeborne, durch den vorirdischen Sündenfall begründete Lust zur

Daher in der alten Kirche oft selbst das Wort gesprochen worden ist, dass der Mensch zu seiner Natur zurückgehen solle[g]).

3. Alle Aeusserungen der ältesten Kirche, welche vormals auf die Erbsünde gedeutet worden sind, lassen sich auf zwei Gedanken zurückführen: dass das Fehlen, die Sünde dem Menschen nahe liege, — dieses die *ἀνάγκη* des Justinus, in welcher der Mensch geboren werde, dieses das *συμφυές, ἔμφυτον* des Bösen[h]) — und, dass das menschliche Leben verdorben sei[i]). Auch Tertullianus hat nicht mehr sagen wollen als dieses:

Sünde, welche, auch da, wo sie aus Mangel an Gelegenheit es nicht zur Thatsünde bringt, strafwürdige Sünde ist (§. 67, *i*). Aber alle die gnostischen und manichäischen Meinungen von einem angestammten Bösen sind nicht eigentlich Vorläufer des augustinischen Dogma, weil sie neben dem angebornen, oder vielmehr anerschaffnen Bösen, doch zugleich ein unverlierbares Gute und Göttliche, als das den Menschen constituirende Princip anerkannten, wie man's auch auffasste, zwei Seelen im Menschen, oder eine ganze Schaar Geister in einem Menschenleib (dieses nach *Clem. Stromm.* 2, 20 Basilides, jenes sein Sohn Isidor).

g) So nach einer hergebrachten Vorstellung die Definition der Busse bei *Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 30: *Μετάνοιά ἐστιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν — ἐπάνοδος δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων.* (*e*) Dagegen da, wo die Vollkommenheit Adams als ein göttlich Hinzugethanes geachtet wurde, wie bei Tatian und im scholastischen Dogma (§. 85, *i*. 90, *c*), durch den Sündenfall die Rückkehr zur blosen Natur geschah.

h) Justinus (*Apol. I. c.* 61) stellt die irdische Geburt, der eine Erziehung in bösen Sitten folge, unter das Gesetz der Nothwendigkeit, aus welcher Geburt *κατ' ἀνάγκην* uns die Taufe als eine zweite freie Geburt rette, so dass wir aus Kindern der Nothwendigkeit und Unwissenheit Kinder der Freiheit und Weisheit werden. Bei Lactantius (*instt.* 4, 24) steht *necessitas fragilitatis, cui repugnare non possum*, zwar im Zusammenhange mit der dualistischen Ansicht von der sinnlichen Natur (oben S. 219), wird aber wegen der Uebermacht des Geistes in jener Stelle selbst doch nur gleichgestellt mit *natura hominum proclivis in vitia.* Das Angeborensein der Sünde als platonische Consequenz (daher auch *Philo, vita Mos.* 3. *T. II.* 151: *Παντὶ θνητῷ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν,*) vornehmlich bei den Alexandrinern, z. B. *Clem. Paedag.* 3, 12: *Τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν* (auch in dem, was vorausgeht und folgt, Nachklang von *Philo, de poenit. T. II.* 405). *Orig. c. Cels.* 3, 69: *Οἱ ἀρχῆθεν ἀναμάρτητοι ἀδύνατοι. in Matth. tom.* 15, 23: *Τάχα καὶ κατὰ τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον.* Dieses Mysterium ist die Geburt in Folge des vorirdischen Sündenfalles. Daher anderwärts, aber auch im nächsten Zusammenhange mit solchen Aussprüchen, die volle Macht des freien Geistes über die Sünde. In dieser Hinsicht galt Origenes dem Hieronymus und Orosius als Pelagianer, und mit gutem Rechte, während Pelagius in jener Hinsicht ihn verwarf. *Huetii Origg.* 2, 4, 23.

i) So, mannigfache Sprüche in antiker Weise (wie *b*), auch dadurch eingeführt, dass das platonische Dogma vom vorirdischen Fall als Grund

denn er lässt neben dem *tradux peccati* den *tradux Spiritus Sancti* durch das Menschenleben hindurchgehn[k]).

Uebrigens ist es hier sogleich zu bemerken, und wird im Artikel von dem Verdienste Christi bestimmter ausgeführt werden: dass Verfall, Sünde bei Weitem nicht und nie im Glauben der alten Kirche die einzige Veranlassung und Bedingung der Erscheinung und des Werks Christi gewesen sei: mehr sogar noch war es die Unvollkommenheit, die Nothwendigkeit, zu einer unendlichen Bestimmung herangeführt zu werden.

---

des Menschenlebens in die allgemeine Denkart, oder doch in den allgemeinen Sprachgebrauch eingedrungen war. Daher neben den stärksten Aeusserungen angeborner Sündhaftigkeit auch die angeborne Güte: *Isidor. Pel.* 2, 431: *Φυσικῶς ἐν ἡμῖν ἐστιν ἡ εὐσέβεια. Maximi schol. in Dion. Ar. hier. eccl. c.* 3: *Οὐ φυσικὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' ἡ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτηδειότης.*

k) *De testimonio an. c.* 3: *Homo a primordio circumventus (per Satanam) — exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. De an. c.* 40: *Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur.* 41: *Malum animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum et germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. — Sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi.* Während das Erstere, als Erbschaft und solidarische Verbindlichkeit für Tertullian's juridischen Verstand durchaus gerecht, tonangebend für die afrikanische Kirche und für Augustin die bekräftigende Stimme des heiligen Alterthums geworden ist: tritt das Andere, der alten und griechischen Kirche Zugewandte, dem augustinischen Dogma Entgegengesetzte, selbst in Tertullian's Grundansichten oft unbefangen hervor, z. B. *Apolog. c.* 17: *Anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat. — O testimonium animae naturaliter christianae! De bapt. c.* 18: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?* Die weitere hierdurch bedingte lateinische Ueberlieferung, auf welche sich Augustin berief, ist eben so schwankend. *Cypr. Ep.* 64: *A baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. De jejun. et tentat. c.* 7: *Fuerant et ante Christum viri insignes, sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec personali carucre delicto. Ambros. in ep. ad Rom. c.* 5: *Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.*

§. 89.

Daher ist auch das Ebenbild Gottes, diese im Geiste der Kirche immer vielbedeutende Idee, damals und dort nie für einen verlorengegangenen Vorzug geachtet worden. Wie man es immer dachte, und die Vorstellungen darüber waren sehr verschieden [1]), es wurde doch von Allen als der bleibende Vorzug der menschlichen Natur angesehen, ja die entgegengesetzte Lehre galt in der griechischen Kirche als Häresis [2]). Nur, wie man Bild und Aehnlichkeit unterschied, musste diese, die Aehnlichkeit, als nicht natürlich vorhanden (nicht aber als verlorengegangen), angesehen werden: und als verloren das Ebenbild, wenn es in einem ganz untergeordneten Sinne verstanden wurde [3]). Aber getrübt, geschwächt, und in ähnlicher Weise wurde das Gottesbild immer gedacht.

1.[a]) Nur auf die leibliche Natur bezog das kirchliche Denken nie das göttliche Ebenbild (Audianer). Wohl aber Viele das Bild Gottes neben der Aehnlichkeit: diese dann auf den Geist bezogen. Andere fanden das gesammte Gottesbild im geistigen Leben [b]). Die Deutungen auf die Trinität wurden oben

---

a) Die älteren Monographie'n sind Auslegungen von *Gen.* 1, 26. *Greg. Nyss. or. in verba, faciamus hominem ad imag.* und *tr. de eo quid sit ad imag. Dei et similit.* (*Opp. Par. I.* 139 *sqq.*) *Alcuin. dicta super illud Gen., faciamus hominem.* (*Opp. I.* 339 *sqq. cf. II.* 146 *sqq.*) Geschichtlich: (Staudenmaier) Die Lehre v. göttl. Ebenb. in d. Tüb. Quartalschr. 830. 1 ff. Der biblische, obwohl nicht eigentlich hebräische Ausdruck des Geschaffenseins nach dem Bilde Gottes, steht parallel den Abbildern und Söhnen Gottes, wie den mannigfachen Ausdrucksweisen des Alterthums für eine Verwandtschaft des Menschen mit Gott, nur dass diese das Aeusserlichste, die Gestalt des Menschen bezeichneten, oder aristokratisch gebraucht wurden für einzelne hoch Begabte und Verordnete, vornehmlich die Herrscher unter den Menschen.

b) Die kirchliche Theologie erscheint vom Anfange an geneigt zwischen jenen nur logisch verschiedenen Synonymen (*Gen.* 1, 26) צֶלֶם *εἰκών* und דְּמוּת *ὁμοίωσις* einen realen Unterschied nachzuweisen. (Doch verwirft Cyrill von Alexandrien jeden Unterschied, nach einer in den Catenen enthaltenen Stelle, s. Lequien zu *Jo. Damasc. T. I.* 177.) Das Bild in der äussern Gestalt bei Irenäus (oben S. 92). Folgerecht setzte dies voraus einen menschlich gestalteten Gott, wie die Genesis und der griechische Volksgeist ihn gedacht hat. Widersprochen haben zuerst die Alexandriner. *Clem. Stromm.* 2, 19: *Τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ᾽ ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.* (Altgriechisch dagegen ist, und nicht einmal das Wunderbare, Schöpferische dabei hervorgehoben, *Paedag.* 2, 10: *εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ.*) Die Kirche

erwähnt (S. 127). Christus wurde in der Bezeichnung gefunden, bald so, dass man ihn selbst als das Bild auffasste, die Menschen nach ihm geworden (κατ' εἰκόνα), bald so, dass man in ihm den Gott fand, dessen Bild der Mensch sei [c]).

2. Der Manichäismus leugnete das Gottesbild am Menschen, indem er es eben nur in äusserlicher Bedeutung fasste [d]). Aber dem Origenes gab es Epiphanius Schuld, dass er das göttliche Ebenbild verloren gemeint habe [e]). Hat Origenes so gesprochen, so hat er nur das gemeint, was wir sogleich als Aehnlichkeit Gottes erwähnen werden: verloren konnte es dem Origenes gelten im Zusammenhange mit seiner Lehre von der Präexistenz des Geistes [f]).

3. Bild Gottes und Aehnlichkeit wurde (ausser jener oben bemerkten Unterscheidung) vielfach sonst unterschieden.

---

nur dann, wenn jene Voraussetzung bestimmt und polemisch ausgesprochen wurde, doch hat sie auch dann über Anthropomorphiten geurtheilt, wie Epiphanius (*haer.* 70) über die Audianer, dass ihr Irrthum blos eine fleischliche, einfältige Auslegung der Stelle vom göttlichen Ebenbilde sei. Eine von Tatian angedeutete Vermittelung lag darin, dass der Leib nur als Organ und Offenbarung der Seele, von ihr begeistet und durchstrahlt, das Bild Gottes an sich trage.

c) Schon Philo (*de mundi opif. T. I.* 35) und er nothwendig lässt den Menschen nach dem Urbilde des göttlichen Logos geschaffen sein. In der Kirche hat Irenäus (5, 6: ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγογόνει) und dann vornehmlich die alexandrinische Schule hierauf hingewiesen. Die eigenthümlich christliche Durchbildung erscheint darin, dass Christus als Gottmensch dieses Urbild sei. *Iren. l. c:* Ὁπότε σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος — εἰκόνα ἐδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ. *Tertul. de resurr. c.* 6: *Limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.* Der erste Gedanke war dadurch gegeben, dass der Logos als Abglanz, Offenbarung und Sohn Gottes doch nur als die höchste Potenz des Menschengeistes gedacht werden konnte (§. 66, *b*, *g*); nach dem durchgebildeten Gedanken erkannte die Kirche unwillkürlich in Christo das Urbild der Menschheit, den vollendeten Menschen an. Bei Anastasius Sinaita schrumpft dieser Gedanke zur Kreuzesgestalt des Menschen zusammen.

d) Nehmlich als nie besessen. Dem Manichäismus war der Mensch vielmehr das Miniaturbild der Welt, Mikrokosmos.

e) *Haer.* 64, 4: (als Häresis) τὸ κατ' εἰκόνα φησιν ἀπολωλεκέναι τὸν Ἀδάμ. Vrg. *Ancor.* 55-57. *Haer.* 70, 3 erklärt er ganz allgemein die Meinung einiger, dass Adam durch seinen Fall das Gottesbild verloren habe, aus dem mythenbildenden Triebe der Menschen (μυθοποιΐα).

f) Dann aber auch durch die eigene freie Kraft wiederzugewinnen. — Was Justinian im *tract. ad Mennam* (*Mansi IX.* 492) vorbringt, dass nach Origenes nur der Leib des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, ist blose Consequenzmacherei aus dessen Präexistenzlehre.

Auch wie Angestammtes und göttlich, durch Gnade Verliehenes, oder wie geistige und sittliche Vollkommenheit des Menschen. Aber am gangbarsten wurde die Unterscheidung, in welcher sich Platonischer und Paulinischer Sprachgebrauch vereinigten [g]), dass das Bild Gottes von der angebornen, Aehnlichkeit von der zu erwerbenden Gottähnlichkeit verstanden wurde [h]). Diese geht durch das ganze Mittelalter hindurch [i]). Hier also war ein Theil des Gottesbildes, wenigstens nicht natürlicherweise vorhanden.

Wurde aber unter dem Gottesbilde z. B. die Unsterblichkeit verstanden, wie unter andern Vorstellungen auch diese sich bei Irenäus findet: dann war man berechtigt, es durch den Fall wirklich verlorengegangen zu achten [k]).

---

g) Der Platonische Begriff der Religion im Theätetus: *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*, und die Paulinische Auffassung (*Col.* 3, 10. *Eph.* 4, 24), welche den nach dem Bilde Gottes geschaffnen Menschen als ein noch vor uns liegendes Ideal ansieht.

h) *Clem. Stromm.* 2, 22: — *τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον· τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Orig. de princ.* 3, 6, 1: *Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Jo. Damasc. de fide orth.* 2, 12: *Τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.* Es liegt dann in der mehr rationalistischen oder mehr supernaturalistischen Neigung der Kirchenväter, ob die Gottähnlichkeit mehr als eine freizuerstrebende ethisch aufgefasst wird wie bei den Alexandrinern, oder als eine durch Christus ertheilte religiös wie bei Tertullian (*k*).

i) Noch *Bellarmin de gratia primi hom. c.* 2: *Imago, quae est ipsa natura mentis et voluntatis, a solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quae in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur.* Doch entstand in der abendländischen Theologie nächst einer gelegentlichen Beziehung der *imago* auf die Erkenntniss, der *similitudo* auf die Liebe Gottes bei Augustin, nur durch den lateinischen Sprachgebrauch, bei Anselmus (*meditatio* 1. *de hum. condit. dignitate et miseria c.* 1) die Bevorzugung der *imago* als innere Aehnlichkeit einer gleichartigen Natur, *similitudo* blos äussere Aehnlichkeit verschiedener Naturen (*F. R. Hasse, Anselmi Cantuar. de imag. div. doctrina. Lps.* 835.), aber durch die wesentliche augustinische Wendung der Lehre, bei Thomas (*P. I. qu.* 93, 9) die Unterscheidung einer *imago Dei naturae, gratiae, gloriae* (angeboren, durch Christus, jenseitig).

k) *Iren.* 4, 38: *Oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorberi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* Nehmlich durch die Einwirkung des menschgewordenen Logos, doch wird hier die Geschichte der Menschheit mehr wie eine nothwendige Entwickelung betrachtet, während von einem andern Gesichtspunkte aus Irenäus allerdings den Verlust des Ebenbildes betont. Wie

§. 90.

Diese altkirchlichen Lehren hat Augustinus unleugbar verändert, indem er die Natur des Menschen für verfallen und das Ebenbild Gottes für verloren ansah; dieses Zweite jedoch auch schwankend [1]). In der scholastischen Zeit bildete sich eine Milderung aus der Lehre vom Verluste des göttlichen Ebenbildes, welche in der römischen Kirche stehen geblieben ist [2]). Nach der Reformation zeigten sich bald in Hinsicht auf diese Idee vom Bilde Gottes vier Denkarten neben einander: sie sind so geblieben in den Systemen der folgenden Zeiten [3]).

Die Erbsündelehre des Augustinus: allg. DG. S. 166-176.

An sich kann Augustinus Lehre vom Grunde des Verfalles

---

aber hier ein einzelnes Moment der Urgeschichte (*Gen.* 3, 19) herausgenommen wird, so haben die Antiochener, im Gegensatze sowohl derjenigen, die kraft dieses Gottesbildes Gott menschlich, als derjenigen, die im Menschenwesen etwas Göttliches dachten, das Ebenbild nur in die Herrschaft über die Erde gesetzt, z. B. *Chrysost. in Gen. hom.* 9: Ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἀξία, ἀλλ᾽ ἀρχῆς ὁμοιότης. *Theodoret. in* 1 *Cor.* 11, 7: Εἰκὼν θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ μόνον τὸ ἀρχικόν, ὡς ἁπάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἀρχὴν πεπιστευμένος. Er folgert daher, ganz wie es die Socinianer wiederholt haben, dass das Weib nicht unmittelbar mit dem göttlichen Bilde geschmückt sei, sondern: οἷον εἰκόνος εἰκών· ἄρχει μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ τῶν ἄλλων, ἀλλ᾽ ὑποτετάχθαι τῷ ἀνδρὶ προσετάχθη. Von einem Verluste des Ebenbildes konnte da nicht die Rede sein. Eine tiefere, mehr religiöse Auffassung, und leicht die älteste in der Kirche, ist diejenige, welche das Gottesbild als dem ursprünglichen Gottesgeiste im Menschen identisch für verloren achtete bis zur Wiederherstellung durch Christum. So Tatian (§. 85, *i*). Doch hat nach *c.* 13 die Seele, nachdem der göttliche Geist, dem sie nicht folgen wollte, sie verlassen, noch einen Funken desselben bewahrt. *Iren.* 5, 6: *Cum Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, perfectus homo factus est, et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere et carnalis derelictus imperfectus erit. Tertul. de bapt. c.* 5: *Restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.* Die aus allem diesen hervorgehende Unbestimmtheit der alten Kirche über das göttliche Ebenbild hat Epiphanius (*haer.* 70, 1 *sqq.*) ausdrücklich anerkannt, indem er es nur negativ und polemisch bestimmt, es sei nicht irgendwo zu begränzen (ὁρίζειν), oder in einem bestimmten Theile des Menschen zu erkennen, nicht in der Seele, nicht im Leibe, nicht in der Tugend (Alexandriner), nicht in der Taufe (Tertullian); nur sei Gott nicht kraft desselben menschenartig, der Mensch nicht gottgleich zu denken.

der Menschen für consequenter gelten, als es die frühere Lehre gewesen war, welche nur das Leben für verdorben achtete, dieses aber doch allgemein und wesentlich. Man wird dieses kaum anders fassen können, als dass die Substanz verfallen sei [a]).

1. Mehrmals, selbst retractirend, spricht Augustinus aus, dass jenes Gottesbild nur entstellt sei und wiederherzustellen [b]).

---

a) Das Augustinische Dogma, wennschon ursprünglich nur der gefühlsmässige Ausdruck demüthiger und begeisterter Hingabe an Christus, war doch im Gegensatze des Pelagianismus die begriffsmässige Rechtfertigung der unbedingten Nothwendigkeit des Evangelium und der Kirche, wie sie in dieser immer vorausgesetzt worden war. Gegenüber den nie verstummenden Einwendungen der Vernunft, auch als Gewissen, wurde das Dogma nothwendig zum Glaubensgeheimniss. Die Menschheit mit ihren höchsten Gottesgaben wurde auf dem Altar Christi geopfert, freilich um sie als erwählte Christenheit erhöht wiederzuempfangen. Daher auf diesem Standpunkte auch eine gottselige Freude an der Erbsünde möglich war, wie es im römischen Missale heisst (es gilt für Augustinisch und klingt auch so): *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.*

b) *Retractt.* 2, 24: *Quod dixi* (schon *de genesi ad lit.* 6, 27) *Adam imaginem Dei, secuudum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.* Der Grund war der offene Widerspruch mit der bisherigen einmüthigen Lehrweise in der Kirche vom Gottesbilde als einem noch vorhandenen. *De spir. et lit. c.* 27: *Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint.* 28: *Remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.* Hierauf sind auch die strengeren Anhänger Augustin's immer zurückgekommen (auch die strenge lutherische Lehre: *scintillula quaedam, miserae reliquiae*), und was darin angedeutet liegt, ist von den lutherischen Dogmatikern als Unterschied des göttlichen Ebenbildes ausgeführt worden, bei den ältern, wie Quenstedt, als *improprie* und *proprie*, bei neuern wie Reinhard als *late* und *stricte dicta*, jenes die unverlierbare Vernünftigkeit des Menschengeistes in ihren verschiedenen Functionen, dieses die religiöse Kraft und Herrlichkeit als durch die Erbsünde ausgeschlossen. Nur in anderer Form ist diese Milderung des Augustinismus von Augustin selbst dahin ausgeführt worden, dass er einestheils die sittliche Kräftigkeit und Tüchtigkeit auch den Heiden zugestand, nur nicht die religiöse und zur Seligkeit führende (*ad Bonif.* 3, 5 die bekannte Stelle von den auch im Sinne der Kirche grossen, und doch ohne den Glauben vergeblichen Tugenden), anderntheils das zum Glauben d. h. zur seligmachenden Religion immer vorhandene Organ anerkannte. (*De pecc. meritis* 2, 5: *Adjutor noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur; quia non sicut in lapidibus insensatis — salutem nostram Deus operatur in nobis.* Daher die Gnade den Willen nur emancipirt: *op. imperf. c. Jul.* 1, 78: *Non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter liberum,*

2. Die Milderung der Augustinischen Lehre vom Ebenbilde (vornehmlich seit Anselmus) bestand darin, dass man ihm eine negative Bedeutung beilegte: es wurde als eine übernatürliche, als Gnadengabe vorgestellt, welche im Falle verlorengegangen sei[c]). Die Vorstellung war von Tatian an, welcher sie freilich eigenthümlich fasste (§. 89, *k*), in der alten Kirche oft dagewesen.

3. In den Lehren nach der Reformation stehen sich entgegen zuerst die Augustinische und die mittelalterliche Vorstellung vom Verluste des göttlichen Ebenbildes (protestantisches und katholisches System)[d]). Die Theosophie nahm Origenes Lehre

---

nisi quod fuerit Dei gratia liberatum.) Diesem entspricht in der alten lutherischen Kirche einerseits die Anerkennung der angebornen Vernunft und Freiheit zur bürgerlichen Gerechtigkeit (*justitia civilis* im Gegensatze der *justitia in spiritualibus et divinis*, *Conf. Aug.* 14 *sq. Form. Conc.* 661, im Grunde doch die sittliche Kraft im Gegensatze der religiösen), andererseits eines zur Aufnahme der göttlichen Gnade fähigen Organs (*F. C.* 662 nach der schon von Luther eingeführten Bezeichnung *capacitas passiva*).

c) Mit dieser Auffassung hing zusammen die Gleichstellung des göttlichen Ebenbildes in dieser einen Beziehung (ὁμοίωσις θεοῦ) mit der *justitia originalis*, dem Gegenbilde der Erbsünde, als der von Gott dem ersten Menschenpaare sogleich nach der Schöpfung geschenkten intellectuellen, sittlichen und religiösen Vollkommenheit, nach deren Verluste die blose nicht mehr sittlich beherrschte Menschennatur übrig blieb. *Anselm. de concept. virg. c.* 1: *Adam et Eva originaliter h. e. in ipso sui initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo justi simul fuerunt.* 27: *Peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus nisi ipsam, factam per inobedientiam Adae, justitiae debitae nuditatem. Thomas I. qu.* 100. *art.* 1: *Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum. II.* 1. *qu.* 82. *art.* 3: *Privatio originalis justitiae est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiae.*

d) Protestantisches System nach dem schärfsten lutherischen Ausdrucke: durch Adams Fall ist für die ganze menschliche Natur das anerschaffne göttliche Ebenbild, mit ihm alle religiöse Kraft verloren gegangen (*defectus liberi arbitrii*), die alleinige Lust zum Bösen eingetreten (*prava concupiscentia*), und die Menschheit der ewigen Verdammniss werth geworden, aus der nur Christus sie zu retten vermag, durch die Taufe die Schuld hinwegnehmend, die böse Lust mindernd, die Freiheit durch die Gnade ersetzend und wiederherstellend. *Aug. Conf. c.* 2. *Apol. c.* 1. *Form. Conc. c.* 1. Katholisches System: durch Adams Fall ist die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren gegangen (nach Verlust dieses *donum supernaturale* der Mensch *in puris na-*

an, freilich die Präexistenz des Geistes oft nicht im eigentlichen Sinne. Endlich die reine Negation jenes Verlustes: bei Socinianern (einräumend, dass die Unschuld verlorengegangen), Arminianern[e]), im Rationalismus[f]), und in jeder unbefangenen, schriftmässigen Ansicht[g]).

---

turalibus), der freie Wille geschwächt, die ungeordnete Lust mächtig und die ganze Menschheit der Verdammniss werth geworden, aus der nur die Kirche sie rettet durch Hinwegnahme der Erbsünde und durch Kräftigung des freien Willens mittels der Gnade. *C. Trid. Sess.* 5. *de pecc. or. c.* 1: *Primum hominem in paradiso sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. Sess.* 6. *c.* 5: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam* (Lieblingsausdrücke Luthers), *anathema sit. Cat. Rom.* 1, 1, 46: *Deus hominem — ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit. — Jam originalis justitiae admirabile donum addidit.* Der bestimmtere Ausdruck bei *Bellarm. de gratia primi hom. c.* 5: *Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum.* Der ursprüngliche Protestantismus sah in der katholischen Auffassung ein Verflüchtigen der Erbsünde und ein Vergeblichmachen Christi. *Luth. in Genesin c.* 3: *Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum quod successit non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, cum justitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent!* Nachdem aber Luthers Bezeichnung der Erbsünde als *peccatum naturae, substantiale*, von Flacius dahin gesteigert wurde, dass sie die Substanz des Menschen geworden sei, genauer *de essentia hominis* (allg. DG. S. 344), wurde diess in der lutherischen Kirche verworfen und die Erbsünde nur als *accidens* der menschlichen Natur erklärt. *Form. Conc.* 643 *sqq.*

e) *Cat. Racov. qu.* 423: *Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Limborch. Theol. chr.* 3, 4: *Fatemur hodie homines minus puros nasci, quam Adamus conditus est et cum quadam inclinatione ad peccandum. Verum inclinatio illa proprie dictum peccatum non est, aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est.*

f) Wie die Erbsünde die Grundlage des folgerechten kirchlichen Supernaturalismus ist, so ihr Gegentheil und hiermit die Behauptung der zur Bewirkung der vollkommenen Religion unverletzten Kraft des Menschen, die Grundbedingung jedes folgerechten Rationalismus.

§. 91.

Die Lehre von der Sünde in der Natur des Menschen hat, nachdem sie ein Hauptgegenstand der rationalistischen Bestreitung gewesen war, auch ausser den eigentlich kirchlichen Systemen, ihre Freunde und Vertheidiger gefunden. Diese haben immer statt der Verdorbenheit der Natur, entweder die Möglichkeit, oder die Leichtigkeit, dass sich das Böse im Menschen entwickele, oder die Allgemeinheit desselben gemeint [1]): und alle unterscheiden sie sich darin, dass sie diese sogenannte Erbsünde weder für etwas Zufälliges im Leben der Menschheit achten, noch aus einem historischen Grunde ableiten [2]). Oefter noch ist in frühern und spätern Zeiten die Erbsündenlehre nur eine fromme Hyperbel für edle Gedanken gewesen [3]).

1. Möglichkeit des Bösen: Endlichkeit, Persönlichkeit, Sinnlichkeit. In einem von diesen Begriffen wird der der Erbsünde aufgefasst [a]). Leichtigkeit: die Verdorbenheit der menschlichen Substanz im Allgemeinen. Allgemeinheit: das angeborne Böse in der Kantischen Deutung [b]).

2. In allen diesen Deutungen liegt die sogenannte Erbsünde in der menschlichen Natur überhaupt, und am allerwenig-

---

g) Daher auch der schriftmässige Supernaturalismus sowohl nach *Ezech.* 18, wie nach dem unbefangenen Verständniss von *Rom.* 5, 12, die Erbsünde mehr oder minder entschieden verwerfend, in der blosen angebornen Neigung zur Sünde, bevor sie durch freie Willenszustimmung zur wirklichen Sünde wird, noch keine Schuld erkannte. Storr, Bemerkk. zu Kants Phil. (Tüb. 794.) 8. Hahn, Dogm. 356 ff. Entschiedene Bestreitung des kirchlichen Dogma: *Chenevière, du péché original. Gen.* 830 *II.*

a) So nahm Schelling die Erbsünde als Gesammtschuld alles Endlichen im Abfalle vom Absoluten, der doch zugleich seine Offenbarung ist, bestimmter in der Abhandlung von der Freiheit (Phil. Schriften. 1809) als eine aus dem Urgrunde der Gottheit selbst hervorgehende Macht des Eigenwillens im Geschöpfe; Hegel als das natürliche Ansichsein des Menschen, wiefern es ein Gewusstes ist, sonach die Erbsünde als Grundlage der Persönlichkeit, das Paradies ohne den Sündenfall ein Park für wilde Thiere. Phil. d. Rel. II. 208 ff.

b) Rel. innerh. d. blossen Vernunft. 1. St. von Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten: Die allgemeine Verstimmung der Willkür in der Neigung untergeordnete Triebfedern der alleinigen Achtung des Sittengesetzes vorzuziehn, dieser angeborne Hang zum Bösen, der uns zugerechnet werden muss, als nur erklärbar durch eine intelligible, aller Erfahrung vorausgehende (nicht zeitliche) That des Geistes. Den Kantianern ist diese „mystische" Ableitung der Sünde meist fremd geblieben.

sten wird sie mit einem Sündenfalle am Anfange der Menschengeschichte in Zusammenhang gebracht.

3. In der Sprache der Frömmigkeit kann verdorbene Natur entweder nur ein Ausdruck der Demuth sein, oder die Armseligkeit des Menschen ohne die Weihe der Religion (dieses ist dann die Gnade) bedeuten.

§. 92.

Dieser Verfall des Menschenlebens wurde in der Kirche vom Anfang an, ganz wie im Judenthum und in der Apostellehre, von einer ersten Sünde und von einem Sündenfalle in der Menschengeschichte hergeleitet. Die Allgemeinheit dieses Verfalles war dabei immer die eigentliche und wesentliche Vorstellung. Die Geschichte jener ersten Sünde blieb ein freigedeutetes Factum [1]), auch der Urzustand der ersten Menschen wurde sehr verschieden aufgefasst [2]): aber als ganz eigentlichen Sündenfall wollte es die Kirche immer nehmen [3]).

1. Die Deutungen der Fallsgeschichte gehen ganz parallel denen von der Geschichte der Schöpfung [a]). Die Meinung von einem satanischen Werke in jenem Ereignisse war immer kirchlich anerkannt; doch wurde sie verschieden ausgebildet [b]). Ue-

---

a) Auch welche sonst auf kirchlichem Standpunkte im Sündenfalle die Allegorie von etwas Allgemeinem sahn, liessen ihn doch insgemein als geschichtliche Thatsache stehn, sowohl die, welche platonisch ihn als die Darstellung eines vorzeitlichen Ereignisses ansahn (§. 85, *o*; auch J. Müller stellt neben den exoterischen, kirchlich biblischen Sündenfall noch diesen esoterischen überzeitlichen jedes Individuums), als die, welche ihn als das Sinnbild eines immer von neuem Geschehenden betrachteten, so dass sich also das Paradies zur Welt erweitere: *Aug. de Gen. c. Manich.* 2, 21: *Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro.* Beide Beziehungen vereinigt wohl Clemens in der Deutung: *Stromm.* 5, 11: — ὃς παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα. Dagegen die Meinung von Präadamiten sich zwar zuerst noch durch die doppelte Erzählung von der Menschenschöpfung mit der Bibel und Kirche ausgleichen wollte (*Is. la Peyrère, praeadamitae s. exercit. exeg. in Rom.* 5, 15 *sq.* 655. 4. Vrg. Abh. ü. ihn in Henk. Mag. IV. 403 ff.), aber erst in der Behauptung, dass sich das Menschengeschlecht, wie alles andre der Erde Angehörige auch naturgemäss, urweltlich, aus ihr entwickelt habe, ihren Abschluss fand. Strauss, Glaubensl. I. 678 ff.

b) Nicht in der ursprünglichen Erzählung der Genesis, doch in Schriftandeutungen gegeben (*Sap.* 2, 24. *Apoc.* 12, 9, vielleicht auch *Jo.* 8, 44), wurde sie mit jener durch die Vorstellung verbunden, ent-

brigens war es in der ältesten Kirche auch da, wo jene Geschichte ganz eigentlich genommen wurde, fast herrschende Meinung, dass die Stätte derselben, das Paradies, etwas Ueberirdisches gewesen sei, wir wissen nicht, wie auf die Erde versetzt, und dass es dasselbe sei, wohin die Seelen der Frommen einzugehen bestimmt wären. Nur die Antiochener scheinen anders gedacht zu haben[c]).

2. Der Unterschied unter den Meinungen über den menschlichen Urzustand lag natürlich darin, ob sie mehr oder weniger phantastisch waren. Denn übereinstimmend war die kirchliche Vorstellung darin, dass er sehr erhaben gewesen sei[d]). So aben-

---

weder dass die Schlange der Teufel gewesen, oder er in Schlangengestalt erschienen sei, oder die natürliche Schlange besessen habe. Uebrigens war der Gedanke in der alten Kirche so unbestimmt, dass, wohl nach der andern möglichen Beziehung von *Jo.* 8, 44 *cf.* 1 *Jo.* 3, 12, Theophilus (*ad Autol.* 2, 29) den Satan als Verführer zu Cains That nennt, und erst in diesem zweiten, blutigen Sündenfalle den Quell des Todes entdeckt (*Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 3 *sq.*), der sich über das ganze Menschengeschlecht ergossen habe; doch in der herrschenden Ansicht blieb nothwendig Adam das Gegenbild zu Christus (§. 66, *b*). *Aug. de pecc. or. c.* 28: *In causa duorum hominum — proprie fides christiana consistit.*

c) Nächst den ältern Schriften, besonders von Reland und Huet; J. Schulthess, das Par., das ird. u. überird., hist., myth. u. myst. Zür. 816. Credner, ü. d. bibl. Vorst. v. Par. In Illgens Zeitschr. VI. 2. Uhlemann, Ephräms Aus. v. Par. u. d. Falle der ersten Mensch. Eb. N. F. I, 1. Nicht nur Chrysostomus (*hom. in Gen.* 13) betrachtet die Sage von einem überirdischen Paradiese als mythisch, sondern schon Theophilus (*ad Autol.* 2, 24) denkt blos an ein Paradies auf Erden, das er nur in Bezug auf seine Schönheit als mitten inne liegend zwischen Erd' und Himmel beschreibt (*πρὸς καλλονὴν μέσος τοῦ κοσμοῦ καὶ τοῦ οὐρανοῦ*). Die Stelle des verlorenen Paradieses auf Erden nahm die Kirche ein. *Iren.* 5, 20: *Plantata est ecclesia paradisus in hoc mundo.* Aber die Vorstellung vom Paradiese geht dem weitverbreiteten Volksglauben an ein vergangenes goldenes Zeitalter parallel; den an ein edleres Menschengeschlecht der Vorzeit hatten wenigstens Philosophen ausgesprochen: *Plato, Phileb. c.* 9: *οἱ παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.* (*BCrusius, de Philebo Platonico. L.* 809. 4. *p.* 39 *sq.*) *Senec. ep.* 90: die ersten, der Natur treuen Menschenalter *alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes.* Dass die ganze Natur einst Paradies gewesen sei, war durch die alttestamentliche Vorstellung einerseits (*Gen.* 3, 24) ausgeschlossen, andererseits (*Gen.* 3, 17) gegeben, und nach prophetischen Schilderungen des goldnen Zeitalters der Zukunft wie nach *Rom.* 8, 18-24 ist ein Verwildern und Mitleiden der ganzen Natur durch die Sünde in kirchlichen Vorstellungen oft hervorgetreten (vrg. Tholuck zu Röm. 8, 19), doch nur als flüchtige Phantasie.

d) Doch in der alten Kirche kommt auch die Vorstellung von einem blos kindlichen Zustande Adams vor: *Theoph. ad Autol.* 2, 25: *Iren.* 4, 38: *νήπιος ἦν. Clem. Stromm.* 6, 12: *τέλειος κατὰ τὴν κα-*

theuerlich, wie im Judenthum[e]), wurde dieser Gegenstand nur in einigen Schwärmersecten und Lehren behandelt: vor Allen von A. Bourignon. Wenn endlich auch, wovon sogleich zu sprechen, der Tod immer auf die erste Sünde bezogen worden ist, als deren Strafe: so war doch die Meinung über die menschliche Bestimmung vor der Sünde sehr getheilt. Denn neben der vorherrschenden, dass die Menschen vorher wirkliche Unsterblichkeit besessen, fand sich auch die, dass sie fähig der Unsterblichkeit als eines Gnadengeschenks, oder dass sie bestimmt gewesen seien, durch eine Wandelung in das Uebersinnliche einzugehen, oder auch nur, dass der Tod keine Nothwendigkeit für sie gewesen sei[f]).

3. Die Ansicht, dass die Mosaische Erzählung eine Erhebung und ein Glück, aber keinen Fall berichtet habe, wird an den Ophiten kirchlich verworfen[g]). Wo sie sich späterhin wieder zu finden scheint, war eigentlich nicht vom Sinne der Erzählung, sondern von der Bedeutung der Sache die Rede: „Erwachen der Kraft, Versuch zur Selbständigkeit, Streben über die nächsten menschlichen Kreise hinaus: dadurch aber Unruhe, Unbefriedigung, reizendes Bedürfniss, Möglichkeit in Selbstsucht und Uebermuth zu verfallen“[h]).

τασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. Diess folgte aus der alexandrinischen Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit (§. 89, *h*). Aber es lag naturgemäss in der Neigung zum Contraste, zumal nach der augustinischen Steigerung des Verlustes, dass auch der paradiesische Urzustand zur *justitia originalis* in ihrer verschiedenen Auffassung gesteigert wurde (§. 90, *c*).

e) Schon bei Philo (*de mundi opif. T. I. p.* 32), wo Adam nichts andres ist als die concret vorgestellte Idee der Menschheit. Aehnlich in den Clementinen (§. 66, *b*), daher auch diesen die Sünde erst mit Kain geschieht (*b*), obwohl sie in Eva ursprünglich ist.

f) Dieses Schwanken ist veranlasst, theils durch den dreifachen Sinn des Todes als irdisches Sterben, allgemeines Sündenelend, ewige Verdammniss, theils durch den Doppelsinn, in welchem von jedem Menschen die Sterblichkeit wie die Unsterblichkeit ausgesagt werden kann, endlich durch die unklare Bestimmung des Lebensbaumes im Paradiese und durch den Anschein, dass die göttliche Todesdrohung (*Gen.* 3, 17) nicht erfüllt worden sei. Das etwanige Scheiden aus dem irdischen Paradiese, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wurde nach den uralten Mythen vom goldenen Zeitalter ausgemalt. *Aug. de pecc. mer. et rem.* 1, 2: *Si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus.*

g) *Iren.* 1, 30, 7. *Orig. c. Cels.* 6, 28. Die Consequenz der Ophiten lag darin, dass der Fall eine Lossagung vom Gesetze des unlautern Weltschöpfers enthielt.

h) In der Art seit Kant die deutsche Philosophie, ohne dieselbe Bretschneider (Grundlage des ev. Pietism. o. d. Lehre v. Adams Fall.

§. 93.

Es liegt in dem über die Erbsünde Gesagten, dass die Ableitung aller Sünde der Menschen von der ersten, vom Sündenfalle, in der alten Kirche wenigstens nicht so angenommen worden ist, dass durch jenen Fall die menschliche Natur zerstört worden sei [1]). Und wenn ferner auch immer eine Theilnahme aller Menschen an der Strafe der ersten Sünde angenommen worden ist: so ist es doch ausgemacht, dass in der Kirche vor Augustinus, und in der nichtlateinischen fortwährend dieses nicht so geschehen sei, als werde dabei eine blose Zurechnung der fremden Schuld vollzogen. Dieser Gegenstand des Kirchenglaubens wurde indessen in Geist und Sprache der alten Kirche sehr frei behandelt [2]).

1. Einstimmig beinahe ist die Meinung der Kirche immer gewesen, dass die erste Sünde, und was durch sie in die Welt gekommen, in Ungehorsam bestanden habe [a]). Der eigentliche Gedanke der alten Kirche hierbei ist ohne Zweifel derselbe gewesen, welchen Paulus, ja auch die gewöhnliche jüdische Vorstellung in sich trug: die Sünde sei hereingekommen durch den Sündenfall. Sie war da, sie wurde eine Macht, sie breitete sich aus, sie ist Substanz geworden.

2. Ausdrücklich gegen den Zurechnungsgedanken erklärten sich die Antiochener [b]); bei den Uebrigen wird er we-

---

L. 833. S. 16 ff.), in der alleinigen Beachtung der Seite, die auch in der Genesis nicht unbemerkt (3, 5. 7. 22), doch zurückgetreten ist, dass der Sündenfall der Anfang des sittlichen Bewusstseins und aller menschlichen Geschichte ist.

a) Gegen die Meinung einer tödtlichen Naturwirkung durch den Baum (wie wiederum Reinhard im gänzlichen Missverständnisse der Erbsündenlehre sie durch einen Giftbaum vertheidigen wollte) *Theoph. ad Autol.* 2, 25: *Οὐχ ὡς οἴονταί τινες θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παραχοή.* Auch Irenäus (5, 23) leitet alles von jenem Ungehorsam her. *Epiph. haer.* 37, 1: *Οὐχὶ διὰ τὸ εἰδέναι ὁ θάνατος, ἀλλὰ διὰ τὴν παραχοήν.*

b) *Theod. Mopsuest.* bei *Marius Mercator* (*ed. Par. p.* 342): *Mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus — in hanc dogmatis recidit novitatem, qua diceret, quod in ira atque furore Deus Adam mortalem esse praeceperit, et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte multaverit. Sic disputans non veretur ea sentire de Deo, quae nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiae curam gerentibus unquam quis aestimare tentavit.* Er beruft sich dagegen auf *Ezech.* 18. *Rom.* 2, 6, und auf die Gerechten des A. T. von Abel an. *Chrysost. ad Rom.* 7, 18 *hom.* 13: alles Böse aus dem bösen Vorsatze. Aber auch die Alexandriner und in der ganzen Folgerichtigkeit

nigstens nirgends ausgesprochen. Aber nur Meinung Einzelner ist es gewesen, Vieler freilich, und ein Beweis für jene Freiheit in der Behandlung dieser Lehre: dass der Tod nicht Strafe der ersten Sünde gewesen, sondern Wohlthat, indem er dort und fortwährend den Lauf der Sünde abschneide, sie nicht unsterblich werden lasse[c]). Uebrigens bedeutete Tod in diesem Artikel immer mehr noch als den blosen Leibestod.

---

ihres Systems. Origenes selbst mit Verleugnung der Erbschaft älterlicher Leidenschaften: *in ep. ad Rom.* 5 (*T. IV.* 553): *Dices fortasse: si uno peccante mors in omnes transiit, et rursus unius justitia in omnes justificatio vitae pervenit, neque ut moreremur aliquid nobis gestum est, neque ut vivamus, sed est mortis quidem causa Adam, vitae Christus. Diximus jam, quod parentes non solum generant filios, sed et imbuunt, et qui nascuntur, non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati, quam disciplina.* Und so gegen die Verwechslung der Strafe mit der Schuld mannigfache Aussprüche bei Cyprian, Rufin, Optatus (bei Witby und Münscher mitgetheilt) meist nach *Ezech* 18, 20. Dicss also war der Glaube der alten Kirche, dass durch Adams Fall ein tragisches Geschick über alle seine Nachkommen gekommen sei, nicht aber eine allgemeine Schuld. Aber noch vom Judenthum her blieb diese Pietät in der Kirche, dass der Stammvater der Menschheit selbst als gerettet und zurückgeführt in's Paradies galt, z. B. *Tertul. de poenit. c.* 12: *ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam exomologesi restitutus in paradisum suum.* (Vrg. unten §. 109, *a.*) Die ewige Verwerfung Adam's, nach dem natürlichen, strengen Gedanken, dass der Urheber so unermesslichen Unheils selbst verloren sei, galt als häretische von Tatianus aufgebrachte Meinung: *Iren.* 1, 30. 3, 39 (wenn das verlorne Lamm nicht gefunden sei, wäre das ganze Menschengeschlecht noch im Verderben). *Tertul. de praesc. c.* 52: — *adiiciens, Adam nec salutem consequi posse, quasi non, si rami salvi fiunt, et radix salva sit.* Augustin beruft sich dagegen nur auf die kirchliche Ueberlieferung: *Ep. ad Evod.* 99: *De primo homine, patre generis humani, quod eum quidem solverit (Christus), ecclesia fere tota consentit, quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas;* am ersten könne *Sap.* 10, 1 hierauf bezogen werden. — *S. Andreae, de salute Adami. Marp.* 678.

c) Bei *Theoph. ad Autol.* 2, 6 u. *Iren.* 3, 23, 6 in Verbindung mit der Vertreibung aus dem Paradiese, dass sie nicht aus einem Neide Gottes geschehn sei. Nach Clemens (*Stromm. 7. p.* 868) betrachtet der Weise den Tod als Naturnothwendigkeit und Heilmittel (*κτίσεως ἀνάγκην, φάρμακον σωτηρίας*). Erst unter Einwirkung des augustinischen Dogma wurde auf der 5. öcumenischen Synode an Theodor v. Mops. auch diese Meinung verdammt, dass der Tod den Menschen zum Heile erfolge, die doch in der asketischen Lebensansicht der Kirche so wohl begründet war; die ursprüngliche Naturnothwendigkeit des Todes war schon an Cölestius (nach *Marius Merc.* 133: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset*) verworfen worden.

Die Vorstellungen über den Zusammenhang zwischen dem Tode der Menschen und dem Sündenfalle scheinen in der ganzen alten Zeit drei gewesen zu sein, zwischen denen selbst die Ansicht der Einzelnen geschwankt hat. Ja, es sind immer diese drei Vorstellungen gewesen, welche sich neben der Imputationslehre auf dem kirchlichen Boden bewegt haben. 1. Im Tode theile sich nur, auf dem natürlichen Wege, das Geschick der Urältern den Nachkommen mit — dieses auch die gewöhnliche älteste Deutung des ἐφ᾽ ᾧ Röm. 5, 12. 2. Die erste Schuld habe den Tod als Sündenstrafe eingeführt, welche nun Alle für ihre eigene Sünde treffe [d]). 3. Die menschliche Schuld ist als Gesammtschuld anzusehen, an welcher Alle theilnehmen, und um derenwillen Alle gestraft werden [e]). Diese letzte, bekanntlich in neuerer Zeit sehr gebraucht [f]), war in der praktischen Erörterung dieses Gegenstandes immer gewöhnlich und bedeutend.

§. 91.

Aber mit Augustinus ist die Lehre von wirklicher Zurechnung, sowohl der ersten Sünde als der uns angestammten, gleich als hätten Alle an jener Theil genom-

---

d) Ausdrücklich nur von Nachahmung der ersten Menschen spricht Justinus (*c. Tryph. c.* 124: οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι (*seil. peccando*) θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται,) ebenso Prudentius (*Cath.* 3, 131), dem Sinne nach viele, nehmlich alle, welche *Rom.* 5, 12 verstanden wie Julian (*Aug. op. imperf.* 2, 174: *in quo omnes peccaverunt nihil aliud indicat, quam quia omnes peccaverunt*), und alle, welche in der freien Zustimmung den Grund der Sünde und Zurechnung erkannten, unter ihnen der vorpelagianische Augustinus selbst: *de vera rel. c.* 14: *Peccatum si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta poena videretur. — Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* Was er *retractt.* 1, 13 zur Rechtfertigung dieser „scheinbar falschen Definition" beigebracht hat, (*peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, — et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo voluntarium,*) ist doch nur ein Herausreden für eine gar nicht durch den eignen Willen zugezogene Sünde, denn die Erbsünde kommt nach dem augustinischen Dogma auf die Epigonen wirklich wie ein Fieber.

e) Vrg. *G. L. Duncker, hist. doctrinae de rat. quae inter pecc. orig. et actuale intercedit. Gott.* 837.

f) Besonders von Schleiermacher ausgeführt, aber auch in den speculativen Systemen, denen das Individuum nur eine aufgeworfene Welle, eine vorübergehende Personificirung des Allgeistes ist, daher die That und Schuld aller Einzelnen als Gesammtschuld.

men, diese mit geschafft, öffentliche Lehre der abendländischen Kirche geworden. Fortan fanden neben ihr nur noch Milderungen statt: sie gehen, wie die des vorigen Dogma, durch das Mittelalter hin [1]). Auch in der protestantischen Kirche stellten sie sich der harten Kirchenlehre und ihren vermeinten Rechtfertigungen an die Seite [2]).

1. Die Lehre überhaupt stand fest [a]). Unter Abälard's Irrthümern steht, dass er die Theilnahme an der Schuld Adam's geleugnet habe [b]). Milderungen geschahen vornehmlich bei Scotus, indem er den Ausdruck Sünde in den der Krankheit verwandelte [c]). Hierin lag zuletzt Abälard's Meinung.

2. Unter den Reformatoren war Zwingli jener mildernden Ansicht: der Name Krankheit, welchen auch er vorzog, fiel anfangs nicht auf [d]). Die spätern Streitigkeiten (mit Placäus, allg.

---

a) *Aug. de pecc. or. c.* 36: *Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus. De nupt. et concup.* 1, 26: *In eis, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur; manet actu, praeteriit reatu.* Doch wie die alten Glaubensregeln auf das Verderben der Welt und auf den Ursprung des Todes durch die Sünde Adams nicht eingegangen sind: so ist auch das augustinische Dogma in eine Glaubensformel von irgend weiterer Verbreitung niemals vor den Zeiten der Reformation aufgenommen worden. Alterthümlich war darin nur die Vorstellung, dass die Schuld der Väter an Kindern und Kindeskindern heimgesucht, und das Böse in ganzen Geschlechtern und Zeitaltern herrschend werde, so dass ein vertilgendes Geschick über sie hereinbrechen müsse.

b) Die Vordersätze liegen in seiner unbedingten Fassung des gemeinscholastischen Grundsatzes von der Thatsünde, *omne peccatum est voluntarium*, und in seinem bekannten, dem Römerbriefe offen widersprechenden Urtheil über die Frömmigkeit der heidnischen Weisen, daher folgerecht die Schrift seiner Schule: *Abaelardi Epitome c.* 33: *Vitia in naturae corruptione, peccata in voluntate consistunt. Unde nec in pueris nec in naturaliter stultis aliqua culpa esse deprehenditur.*

c) Auch er kommt (*l.* 2, *dist.* 30) von dem einst Augustinischen (§. 93, *d: peccatum — voluntarium*) zu dem Schlusse: *sed nihil est voluntarium in parvulis, qui non habent usum rationis, ergo etc.* Die Erbsünde erscheint blos als *carentia justitiae originalis*, wenn schon *debitae*, und wird blos leiblich fortgepflanzt (*dist.* 31), *anima enim non est ex traduce.*

d) *De pecc. or.* (*Opp. II. p.* 117.) *Ad. Car. Imper. fidei ratio, art.* 4: *Velimus nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, non enim est facinus contra legem, morbus igitur est proprie et conditio.* Erst seine Folgerung von der unzweifelhaften Seligkeit der frommen Heiden war für Luther ein Vergeblichmachen Christi. (*J. S. Vater*) *Zwinglii memoria et*

DG. S. 375 und, minder hervortretend, die in der lutherischen Partei[e]) wurden stets durch Formeln veranlasst, hinter denen etwas mehr lag, die Berichtigung des gesammten Dogma.

Unter den angeblichen Rechtfertigungen der Augustinischen Lehre ist die aus der Präformation Aller in Adam doch die eigentlich kirchliche, geistiger durch Misdeutung von Röm. 5, 12, oder materieller gefasst nach Hebr. 7, 9 f.[f]). Alle andere gehörten nur Einzelnen an[g]).

Fünfter Artikel.

Vom christlichen Heile.

§. 95.

Auf diesen Verfall des Menschengeschlechtes richtet sich die Kirche vornehmlich, wenn sie das christliche Heil darstellen will. Wir betrachten in diesem reich-

---

de moralibus hum. generis viribus sententiae ejus declaratio. Regiom. 818.

e) Calixtus fand die Milderung in der Rückkehr zur katholischen Formel: *de pecc. or. thesis* 61: *Peccatum originis quoad formale suum nihil aliud est, quam privatio originalis justitiae. Nempe originalis justitia superaddita fuit humanae naturae in pleno esse suo.* Daher nach ihrem Verluste nur die ursprüngliche Menschennatur wieder hervortrete, und wenn es Gott gefallen hätte, den ersten Menschen gleich in diesem Naturzustande zu lassen, würde Sünde und Verschlechterung in dieser Beziehung gar nicht stattfinden.

f) Geistiger, wiefern die menschliche Natur in den Stammältern begriffen und beschlossen war, daher ihre Verderbniss sich auf alle Individuen dieser Natur fortpflanzen musste (*in quo omnes peccaverunt*), materieller, wiefern alle Nachkommen in Adam's Leibe eingeschachtelt lagen (*in lumbis patris*).

g) Nächstdem am weitesten verbreitet, schon voraugustinisch bis zu Origenes, dann durch die ganze Scholastik hindurch, selbst noch auf die Concordienformel einwirkend (644: *ipsum semen — peccato contaminatum et conceptum est*) ist die asketische Vorstellung, dass die Lust im Zeugungsmomente Sünde sei, die nur Sündliches erzeugen könne, das dann auch die Seele beflecke (z. B. *P. Lomb. II. dist.* 31. *B*). Wodurch der neuere Supernaturalismus die Erbsünde rechtfertigen wollte, z. B. aus der repräsentativen Bedeutung Adams, aus der *scientia Dei media*, aus unserm nachfolgenden *consensus*, aus der dadurch bewirkten Milderung der persönlichen Schuld, dies war meist schon das Aufgeben des kirchlichen Begriffs, an dessen Stelle nur eine in der Sinnlichkeit begründete Neigung zur Sünde trat, die aber an sich nicht Sünde sei und überwunden werden könne.

haltigen Artikel das Werk Christi, die Aneignung desselben und die Vollendung dieses Werks in der Menschheit.

§. 96.

Zweierlei stand in Beziehung auf das Werk Christi im allgemeinen Glauben der Kirche immer fest: dass sich dasselbe einzig auf die Menschheit bezogen habe [1]), und, dass es nicht auf ein bloses Lehrgeschäft gegangen sei, sondern auf eine Heilsanstalt, eben für die Menschenwelt [2]).

1. Gnostisch-alexandrinisch war die Idee einer Engelerlösung (§. 81, 1), oder wenigstens einer Einwirkung Christi auf eine höhere Weltordnung.

2. Christus nur als Lehrer ist eine dem altkirchlichen Sinne völlig entgegenstehende Ansicht: sie findet sich selbst nicht bei denen (§. 5), welche das Wesen des Christenthums in Lehre setzten: denn sie meinten doch immer, dass es die Lehre sei, eben vom Heilswerke. Sie gehört durchaus erst dem neueren Rationalismus an [a]).

Auch seitdem der Kirchenglaube aus dem Judenthum die Abtheilung eines dreifachen Amtes Christi angenommen hatte (dort war es nur Ausführung des Namens, Christus, gewesen, von der dreifachen Salbung hergenommen, welche der heilige Brauch der Juden kannte), hatte das prophetische doch immer eine untergeordnete Bedeutung [b]).

Cotta, ds. historiam doctr. de redemptione Ecc. sanguine Christi facta exhibens. In d. Ausg. der Gerhard'schen *Loci theol. T. IV.* 105 *sqq.* *Ziegler*, *hist. dogmatis de redempt. Gott.* 791. In d. *Commentt. th. ed. Velthusen etc. T. V.* 227 *sqq.* (Als Klage über den Abfall subtiler Speculationen von der apostolischen Einfalt.) K. Bähr, die Lehre d. Kirche v. Tode Jesu in d. ersten drei Jahrh. Sulzb. 832. (Blos polemisch, um der alten Kirche die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung abzusprechen.) F. C. Baur, die chr. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickl. v. d. ältesten Zeit bis a. d. neueste. Tüb. 838. (Er hat bei dem reichen Inhalte historischer Studien die geschichtliche Entwickelung nicht aus den schon in der apostolischen Kirche hervorgetretenen mannigfachen Elementen abgeleitet, so dass bald das Eine, bald das Andere hervorgehoben und ausgeführt wurde, sondern als stetig fortschreitendes Hinstreben nach einem dem N. T. fremden, speculativen Gedanken: das Christenthum die Religion der absoluten Versöhnung als Bewusstsein der Einheit Gottes und des Menschen.)

a) Nur Lactantius (*div. institt.* 4, 26) beschränkt in ähnlicher Weise das Werk Christi auf Lehre und Beispiel.

b) Zuerst bei *Euseb. Dem. ev.* 4, 15. *H. ecc.* 1, 3 als Umschreibung des Namens Christus, nach der historisch politischen Grundlage

§. 97.

Nachdem die kirchlichen Vorstellungen aus der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher die erste Kirche auch das Heilswerk aufgefasst und die Bezeichnungen seines Erfolgs angewendet hatte[1]), sich mehr und mehr abklärten und bestimmten, treten bald vier Vorstellungen neben einander auf; auch bei Einzelnen mit einander verbunden. Es sind die: dass schon die Person Christi in ihrer Gottmenschlichkeit das Heil geschafft habe[2]), dass das Heil der Welt in der Theilnahme an ihm und an seinem Geiste beruhe, dass es durch das Leben Christi, dass es durch seinen Tod erworben worden sei.

1. Die urchristlichen Ausdrücke so im allgemeinsten Sinne gebraucht: Heil, Erlösung, Versöhnung (auch in der kirchlichen Sprache eigentlich nur in der Formel: die Menschen Gott versöhnt), und, mehr in Beziehung auf das Heil des Einzelnen: Rechtfertigung, Wiederherstellung u. s. w. Auch manche neuhinzugekommene: so das, später im mystischen Gebrauch so berühmte, Vergöttlichung (*θεοῦσθαι, θεοποιεῖσθαι*).

2. Selbst ausdrücklich wird in der alten Kirche das Verdienst Christi als Gegenstand freier Erwägung aufgeführt[a]). Ohne Zweifel, wie bei den Aposteln, weil man es für überreich, der vielseitigsten Deutung und Anwendung offenliegend, achtete.

---

in der jüdischen Theokratie (*Joseph. Antiqq.* 13, 18. vrg. Gesenius zu Jes. 1, 79), aber in der idealen Auffassung, wie schon Philo sie auf den Logos gedeutet hatte (*Grossmann, quaestt. Philon. I. p.* 3): die alttestamentlichen Hohenpriester, Könige und Propheten gesalbt als Vorbilder auf den göttlichen Logos als alleinigen Hohenpriester und König des Weltalls und als Urpropheten des Vaters. Es blieb aber diese Auffassung in der katholischen Kirche nur ein gelegentlich hervortretendes, bedeutungsvolles Bild.

a) Origenes (*de princ. praef. c.* 4) als Inhalt der kirchlichen Verkündigung nur: *quoniam J. Ch. natus et passus est in veritate.* Nächst diesem blos antidoketischen Satze unter den ökumenischen Symbolen erst das Constantinopolitanische: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, — σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν.* Irenäus (1, 10, 3) rechnet unter die Gegenstände theologischer Speculation, über welche mehr oder weniger zu wissen unwesentlich sei: *διὰ τί ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἔπαθεν; Greg. Naz. or.* 33: *Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου καὶ κόσμων, περὶ ὕλης —, Χριστοῦ παθημάτων· ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.* Ebenso die Antiochener: *Theod. Mops. in Jon.* b. *Mai. N. Coll. I.* 61. *Chrys. ad* 2 *Thess.* 1, 8. *Theod. de prov. c.* 10. Die alte Kirche liess sich am Gefühl und an der Erfahrung der christlichen Segnungen genügen, ohne ein bestimmtes Dogma darüber aufzustellen.

Eine der Hauptvorstellungen in der Kirche bis tief in das Mittelalter, aber, wie gesagt, immer neben den andern hergegangen, war diese: die Person Christi, Göttliches und Menschliches vereinigend, habe in diesem ihren Dasein Gott und Menschheit vermittelt, versöhnt[b]). Dieses war auch der eigentliche altkirchliche Mittlerbegriff[c]), verschieden von dem, welchen das N. T. giebt, und von dem, welcher in der protestantischen Theologie der gewöhnlichste geworden ist (der Name nur auf das Versöhnungswerk bezogen). Jene uralte Auffassung des Heiles durch Christus hat sich uns in den Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts über wahrhafte Gottheit und Menschheit Christi vielfach dargestellt[d]).

---

b) *Iren.* 3, 18, 7: *Qua ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi verbum ejus communicasset nobis caro factum. Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum communionem.* 3, 20, 2: *Verbum Dei — Filius hominis factum est, ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine.* 4, 33, 3: *Πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον.* Mit einfach moralischer Begründung *Orig. c. Cels.* 3, 28: *Ἀπ᾽ ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συννφαίνεσθαι φύσις· ἵν᾽ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνία γένηται οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν, καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν, πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα.* Also ebensosehr Anfang, Anlass, als Stellvertretung für die ganze Menschheit.

c) *Iren.* 3, 18, 7: *Ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων, διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Clem. Paedag.* 3, 1: *Μεσίτης ὁ λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφοῖν· θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων.*

d) Insbesondre Athanasius hat gegen Arianismus wie gegen Apollinarismus die volle Menschwerdung Gottes zur Vergöttlichung des Menschen postulirt: *or. c. Arian II:* (*T. I.* 345) *Οὐκ ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. IV:* (*T. I.* 485) *Εἰ τὰ τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγίνετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος.* Im nestorianischen Streite handelte sich's hier nur darum, dass Christus nicht auch für sich selbst ein Opfer gebracht habe, was Cyrillus verwarf (*Anathematism. X.*), während Nestorius blos jeder Natur im Erlösungsacte ihren naturgemässen Antheil behauptete. Bei den Mystikern des spätern Mittelalters trat jene Vergöttlichung der Gläubigen durch den Gottmenschen mit einem pantheistischen Zuge hervor. Sonach ist dieser Gedanke des sich als Gott wissenden Menschen, den Baur als das endliche Ziel dieser dogmatischen Entwickelung setzt, neben andern in der Kirche längst schon gewesen.

§. 98.

Im Leben Christi konnte man sein Verdienst auf mannigfache Weise finden. Das sittliche Beispiel in ihm war ein zu gewöhnlicher Begriff, es trat in der kirchlichen Meinung meist zurück, wie, was sich von selbst verstand [1]). Aber zwei Auffassungen jenes Lebensverdienstes gehen durch die Kirche: in diesem Leben, als dem Ideal des Menschenlebens, stelle sich vor Gott nunmehr das Leben Aller dar [2]), und: Christus habe an unserer Statt das Gesetz erfüllt [3]).

1. Die Mystik hat seit dem Mittelalter das Beispiel Christi in dem Begriffe seiner „Nachahmung" zu grösserer, freilich meist sehr specieller Bedeutung (allg. DG. S. 276) zu bringen gesucht. Vielfach eigenthümlich waren die theologischen Erwägungen jenes Beispieles unter den Protestanten des 18. Jahrhunderts [a]).

2. Die Ansicht, dass das ideale Leben Jesu eine versöhnende, alle Welt heiligende Bedeutung und Kraft habe, ist eine der frühesten [b]). Sie liegt auch eigentlich wohl nur in der Stelle des alten Briefes an Diognet, in welcher man gewöhnlich den versöhnenden Tod gefunden hat, allerdings auf das Ideale im Tode Jesu vornehmlich bezogen [c]), wie es in der Kantischen Schule gern ausgeführt worden ist.

---

a) Das kirchliche Alterthum hat auch das Beispiel vornehmlich auf den Tod Jesu bezogen. *Orig. in L. Jesu Nave hom.* 8, 3: *Duplex ratio dominicae crucis: una, qua — Christus crucifixus nobis reliquit exemplum, secunda, qua crux trophaeum de diabolo fuit. Aug. de Civ. Dei* 18, 49: *Mortuus est, resurrexit: passione ostendens, quid sustinere pro veritate, resurrectione, quid sperare in aeternitate debeamus.* In allgemeiner Beziehung wurde die Kategorie des an sich gleichgültigen Exempels religiös belebt durch den apostolischen wie kirchlichen Gedanken des Hineinlebens in Christo. Dem Rationalismus wurde das Beispiel Jesu die Ergänzung seiner blosen Lehrwirksamkeit und schien erst als rein menschliches Beispiel nachahmlich und begeisternd.

b) *Iren.* 3, 18, 1: *Filius Dei homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus.* (Oben §. 66, *b*.) 2, 22, 4: *Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes etc.* Daher in diesem Zusammenhange die abentheuerliche Ueberlieferung von dem funfzigsten Lebensjahre Jesu.

c) *Ad Diogn. c.* 9: *Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων —. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; — Ὦ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, — ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολ-*

3. Die Vorstellung von der stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes bei Christus (seit dem 16. Jahrh. der thätige Gehorsam Christi genannt) ist nur ein materiellerer Ausdruck für jene, eben erwähnte[d]). Dass sie unter den Vorläufern der Reformation gangbar und beliebt worden, hat seinen Grund in dem frommen Bestreben, Vollkommenheit und Lebensverdienst allein im Leben Christi zu finden[e]). Wiederum wurde jene Lehre unter den protestantischen Theologen zurückgesetzt, weil sie das Verdienst des Todes Jesu und dessen Erfolge zu beschränken schien.

§. 99.

Doch liegt es klar vor, dass alle diese Vorstellungen vom Verdienste Christi durch diejenige weit überragt worden sind, im gesammten Geiste der Kirche, wie bei den Einzelnen, welche dasselbe lediglich in seinem Tode finden mochte[1]). Wie bei den Aposteln, so machte sich auch in der ersten Gemeinde die Wahrnehmung geltend, was sie demselben als Ereignisse verdanke (bibl. Vorber. S. 18); wie bei jenen, so legte sich eine Fülle von Gefühlen und Anschauungen in dieses Ereigniss: aber, wie bei jenen, so wurde derselbe als eine Sache, als ein Symbol der reichsten und freiesten Auffassung angesehen[2]).

1. Der Tod Jesu erscheint als die Unterlage der christlichen Sache, vom Anfange der Kirche an, in Wort, Symbol (das

---

λοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ! Das Edle der Hingabe des reinen Lebens Jesu in den Tod machte die Menschen Gott wohlgefällig, indem es die Ungerechtigkeit derselben bedeckte, verhüllte. Der in dieser Gefühlsanschauung verborgene Gedanke ist auch hier die repräsentative Bedeutung Jesu.

d) *Iren.* 5, 17, 1: (als die beiden Seiten der Versöhnung) *restituit nos Dominus per suam incarnationem mediator Dei et hominum factus, — et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* Dieses wird *c.* 21 nach dem Repräsentationsgedanken dahin ausgeführt, dass wie durch Adams Besiegtwerden der Mensch (als *genus*) dem Teufel unterthan wurde: so Christus (*principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans*) durch seinen moralischen Sieg den Menschen frei gemacht habe.

e) Im stillen Gegensatze zum Verdienste der Heiligen. *J. Wessel, scal. medit. exempl. I.* 544: *Pater amans noster te Filium ejus amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de satisfaciendo et satispatiendo super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate.* Vrg. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 497.

Kreuzeszeichen so bedeutend und so mächtig[a]), ja im Leben der Gemeinde. Hier war er der eigentliche Ausgangspunkt und Halt für das Märtyrerthum[b]), selbst für das Ideale der ganzen Lebensansicht der Christen[c]); und, wie in den apostolischen Gedanken, so blieben auch in der Kirche die Idee des heiligen Geistes und das Bild vom Tode Christi in Zusammenhang und in Verwandtschaft.

2. Die vielseitigste Auffassung vom Tode Jesu findet sich in der ältesten Kirche bei Origenes:[d]) und bei ihm mehr aus eigener Seele, als aus der Tradition der alexandrinischen Schule.

---

a) Das Kreuz in christlicher Sitte und auf christlichen Denkmalen verliert sich in das höchste kirchliche Alterthum, aber das Symbol ging erst nach dem 4. Jahrh. in das Bild des Gekreuzigten über. Als anerkannte kirchliche Ansicht, mit jener erhabenen Umkehr aller weltlichen Anschauungsweise, welche im Wesen der Kirche lag, *Sozom. H. ecc.* 2, 3: *τὸ τῆς πάντων σωτηρίας αἴτιον γενέσθαι τὸν θεῖον σταυρόν*, und von Constantin 1, 8: *πάνυ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θείου σταυροῦ.*

b) Daher auch die Betrachtung des Todes Jesu als *martyrium* (*Iren.* 4, 2, 7) und seine Parallelisirung mit dem Tode des Sokrates (*Orig. c. Cels.* 2, 17) Vrg. §. 100, *e.*

c) Diese weltverachtende Lebensansicht hatte in dem Satze, welcher der Ueberwältigung des Satan, als Herrn des Todes, gleichgestellt wurde, dass Christus durch seinen Tod stellvertretend den Tod aufgehoben habe, ihren scheinbar dogmatischen, in der That nur sinnbildlichen Ausdruck. *Iren.* 2, 20: *Dominus per passionem mortem destruxit;* 3, 23, 7. 5, 13 als *evacuatio mortis* mit Berufung auf 1 *Cor.* 15, 53 *sqq.*, wo, nebst *Jo.* 15, 20, in Wahrheit der grosse einfache Sinn jenes Sinnbildes liegt. Einen andern Grund der Todesüberwindung fand besonders die spätere alexandrinische Schule schon in der Menschwerdung des Logos als dem Eintreten eines neuen Lebensprincips in's Menschenleben und in der Auferstehung, nach dem repräsentativen Charakter Christi wie Adam's. *Greg. Nyss. or. cat.* 16. 32. vrg. Baur S. 111 ff.

d) Als Beispiel (§. 98, *a*), Devotio (§. 100, *c*), abschliessendes Opfer (*in Lev. hom.* 3, 5), Ueberwindung des Todes und der Dämonen (§. 100, *e*), Lösegeld an den Satan (§. 101, *f*). Auch die Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit hat er angedeutet: *in Rom* 3, 7: *Cum dixisset, quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, nunc addit aliquid sublimius: quia proposuit eum Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, et per hoc ostenderet justitiam suam. Deus enim justus est et justus justificare non poterat injustos, ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificaremur, qui per opera propria justificari non poterant.* Aehnlich stellvertretend: *in Jo.* 28, 14 nach *Jes.* 53, 5. Alles im allgemeinsten Ausdrucke zusammenfassend: *c. Cels.* 2, 23: *Ἦλθεν, ἐπεὶ ἐβούλετο, διὰ τὸ προαποδεδομένον ἐκ τοῦ αὐτὸν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποθανεῖν τῷ παντὶ χρήσιμον.*

§. 100.

Dem Geiste der ältesten Kirche gemäss herrschte die sittliche Ansicht von der Bedeutung jenes Todes in ihr vor, doch diese sehr objectiv gefasst [1]). In der Volksvorstellung mag die von einem Siege über die Dämonen, welchen der Tod Jesu bewirkt habe, vorgewaltet haben [2]): wie sich ja die Gemeine allenthalben umgeben von dem dämonischen Reiche, aber überall siegreich über dasselbe erblickte, und wie Tod und dämonisches Reich ja Wechselbilder waren. Nahe lag es nun aber, auch den Herrn dieses Reichs und den eigentlichen Feind Christi und seiner Sache, Satan, in jenem Ereignisse überwunden darzustellen. In diesem Allen konnten apostolische Vorstellungen zum Grunde liegen.

1. „Durch den Tod Christi die Welt geheiligt“: nicht blos, sofern er Beispiel oder Zeugniss gegeben, oder Anschauungen, Kräfte anrege, sondern, wie die Apostel es auch meinten: es sei in ihm ein grosses und mächtiges Symbol des Absterbens und Neulebens aufgestellt worden [a]).

2. Der Sieg des Todes Jesu über die Dämonen (als Bild Kol. 2, 15) wurde vornehmlich in der Anwendung jenes Kreuzeszeichens vorgestellt [b]). Origenes findet eine solche Macht, gleichsam das Leben zu reinigen von dem Dämonischen, im Märtyrertode überhaupt [c]).

---

a) *Barnab. c.* 5: *Propter hoc sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur*, nach *Jes.* 53, 5. *Iren.* 2, 20, 3: *Domini passio fructificavit fortitudinem et virtutem. — Per passionem mortem destruxit et solvit errorem, — vitam manifestavit et ostendit veritatem.* Und so die meisten Kirchenväter in mannigfachen Ausdrucksweisen.

b) *Cyril. Hier. catech.* 13, 36: (ὁ σταυρὸς) σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων. Die historische Wahrheit dieser mythischen Vorstellung lag darin, dass die Heidengötter als Dämonen, oder einfacher, die ältern Volksreligionen durch die Religion des Gekreuzigten überwunden wurden. *Just. c. Tryph. c.* 30. Daher diese Wirkung auch blos in der Menschwerdung: *Just. Apol. II. c.* 6: Ἰησοῦς ἄνθρωπος γέγονε — ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων.

c) *In Jo. tom.* 6, 36: Κατάλυσιν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων. *Exhort. ad martyr. c.* 50: Ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν — · οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες. Origenes selbst vergleicht in der ersten Stelle und auch sonst (*ib. tom.* 28, 14. *adv. Cels.* 1, 31) das Sichhinopfern Einzelner zur allgemeinen Rettung aus Landesnöthen bei den Heiden, wie denn dieser Gedanke vom stellvertretenden, heilbringenden Tode des Gerechten auch der Zeit des jüdischen Märtyrerthums angehörte: *Joseph. de Maccab. c.* 6.

§. 101.

Bis in das vorgerückte Mittelalter hinein [1]) zeigt sich als ein gewaltiges Bild für die Phantasie in der Kirche diese Beziehung des Todes Jesu auf Satan und seine Macht über die Menschen. Eben darum aber, weil man es mehr als Bild nur fasste, immer nur einen allgemeinen Sinn hineinlegend, wurde es nach Grund und Sinn [2]) sehr verschieden aufgefasst.

1. Petrus Lombardus hat diese Auffassung, welche Satan und Tod Jesu zusammenstellte, zuletzt[a]), Anselmus Lehre, wie sie bedeutender wurde, zerstörte ihre Bedeutung. Noch Abälard wurde hierbei von Bernhard eines Irrthums angeklagt[b]).

2. Der Grund einer solchen satanischen Katastrophe im Tode Jesu wurde entweder von einem wirklichen oder einem nur angemassten Rechte des Satan über die Menschen hergeleitet. Den Sinn derselben, die Art jener Vernichtung stellte man vor: entweder als eine Besiegung des Satan, unbestimmt wie erfolgt[c]), oder als eine Erlösung von ihm durch Loskaufung[d]),

---

a) Er hat noch in der vollen Mannigfaltigkeit der altkirchlichen Vorstellungen die satanische in höchst volksmässiger Form aufgefasst, der doch die rein historisch sittliche Wirkung zu Grunde liegt. *Sentt. III. dist.* 19: *Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. — Quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum, ista erant catenae captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae: intravit in domum ejus i. e. in corda eorum, ubi ipse habitabat et vasa ejus scilicet nos eripuit.* Wiefern zwar der Teufel nie eine Gewalt über den Menschen verdient hatte, doch der Mensch verdient hatte ihr zu verfallen (*juste tenebatur*): wollte Gott nicht auf dem Wege der Gewalt ihn befreien, sondern auf dem des Rechts: (*dist.* 20) *quia in Christo nihil dignum morte inveniens occidit eum tamen: utique justum est, ut debitores, quos tenebat, libere dimittantur.*

b) *Bernardi ep. ad Innoc. II de errorib. Abael. c.* 5: *Discat diabolum non solum potestatem, sed etiam justam habuisse in homines, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines.*

c) Dies nur der allgemeine Ausdruck, der sich an die Macht über die Dämonen anschliesst (§. 100, *b*), im Volksglauben sich zunächst mit der Höllenfahrt verbunden hat (§. 109, *i*), aber seine feinere Bestimmung in dem Folgenden (*d, e, f*) hat.

d) *Iren.* 5, 1, 1: *Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos redemptionem se ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia (Σατανᾶς) et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos: potens in*

oder als eine Täuschung des Satan (mit Misdeutung von 1 Kor. 2, 8). Natürlich fand diese letzte (uns unbegreiflichste, aber der kirchlichen Phantasie sagte sie am meisten zu) vornehmlich bei denen Statt, welche das Recht des Satan für nur angemasst achteten. Diese Täuschung aber wurde wieder, bald als absichtliche [e]), bald als Selbsttäuschung des Satan aufgefasst [f]). Gregor von Nazianz stellt sich in die Mitte zwischen diese verschiedenen Ansichten, indem er (was Abälard und der Socinianismus wieder aufnahmen) die Nothwendigkeit des Todes Jesu zurückwies, und in ihm nur eine göttliche Anbequemung finden mochte [g]).

---

omnibus Dei verbum et non defieiens in sua justitia juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, — sed secundum suadelam, quemadmodum deeebat Deum suadentem et non vim inferentem, aeeipere quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei periret. (Also der Teufel sollte nicht durch die Allmacht überwunden, sondern, indem er das geforderte Lösegeld erhielt, selbst überzeugt von der göttlichen Gerechtigkeit die ihm verfallnen Seelen herausgeben.)

e) Ambros. in Ev. Luc. l. 4: Oportuit hane fraudem diabolo fieri.

f) Orig. in Matth. tom. 16, 8: *Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μή τι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.* Vrg. *Semler, de parum justa Patrum ἐννοίᾳ, hum. Ch. natura — impositum fuisse diabolo. Progg. sell.* 159 *sqq.* Drs. zu Baumgart. Polem. III. 272. Der Gedanke dieses mythischen Dogma ist die allmälige Ueberwindung des Bösen durch die christliche Sache. Da solche mythische Vorstellungen von einer Begierde der satanischen, oder doch weltherrschenden Mächte nach dem Besitze des Göttlichen, ohne die Kraft es auf die Länge festhalten zu können, von einer Rechtsverbindlichkeit zur Herausgabe der Seelen, weil Satan oder doch ein Gott geringerer Art sich unberechtigt oder auch unkundig am Herrn des Lebens vergriffen, sich in den gnostischen Systemen bis zu ihrer Steigerung im Manichäismus vorfinden: so ist hier eine Uebertragung gnostischer Anschauungen auf das kirchliche Dogma geschehn, wofür auch zu sprechen scheint, dass die letztere Vorstellung schon ausgebildet bei Marcion vorliegt, während sie in der katholischen Kirche uns erst mit Irenäus hervortritt; oder diese Vorstellungen sind Gnostikern und Katholikern aus demselben gemeinsamen Boden entsprungen. Dass der Teufel Christum gekannt habe, behauptet Tertullian gegen Marcion (5, 6), trifft aber hiermit zugleich die katholische Ansicht von einem Getäuschtsein des Weltherrschers und bezieht 1 *Cor.* 2, 8 auf die *principes saeculares,* Volksvorsteher: Herodes, Pilatus.

g) Or. 42: (*T. I.* 691, er will das von vielen vernachlässigte Dogma untersuchen, warum Christi Blut vergossen worden sei, auch er geht davon aus, dass wir durch die Sünde vom Satan gefangen sind:) *Εἰ τὸ λύτρον οὐκ ἄλλου τινος, ἢ τοῦ κατέχοντος γίνεται, ζητῶ τίνι τοῦτο εἰσηνέχθη, καὶ δι' ἣν τινα τὴν αἰτίαν; εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως,*

§. 102.

Aber neben vielen anderen mehr oder weniger bestimmt ausgesprochenen Ansichten jenes Todes, tritt uns unleugbar, auch vom Anfange der Kirche her, die Vorstellung aus ihr entgegen, dass der Tod Jesu Gott als Sühnopfer dargebracht worden sei. Sie wäre, auch ohne den Vorgang der Apostel, ganz natürlich gewesen, da das Opfer in Christus als urchristliches Hauptbild in die Kirche herübergekommen war [1]). Aber, wie ja Alles in der Opfersprache überhaupt, und eben der Freiheit in der Ansicht gemäss, welche in diesem Artikel durchaus herrschte, wurde dieses Sühnopfer **verschieden** aufgefasst [2]).

1. Bei den apostolischen Vätern erscheint das Bild vom Opfer Jesu in reichster Anwendung, auch für die Typologie (Isaak's Aufopferung) [a]); aber ohne Theorie'n, wie die neueste

---

εἰ μὴ παρὰ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ ληστὴς λαμβάνει, καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν· εἰ δὲ τῷ πατρί, πρῶτον μὲν πῶς; οὐχ ὑπ' ἐκείνου γὰρ ἐκρατούμενα· δεύτερον δὲ τίς ὁ λόγος μονογενοῦς αἷμα τέρπειν πατέρα, ὃς οὐδὲ τὸν Ἰσαὰκ ἐδέξατο παρὰ τοῦ πατρὸς προσφερόμενον. — Δῆλον ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ πατήρ, οὐκ αἰτήσας, οὐδὲ δεηθείς· ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον. Selbst Augustin, obwohl er in der Erbsünde den dunkeln Abgrund auffand, in welchen sich der Gottmensch stürzen musste, erkannte darin noch keine göttliche Nothwendigkeit: *de agone chr. c. 11: Sunt stulti qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur a femina, et a peccatoribus illa pateretur. Quibus dicimus: poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.* Vornehmlich durch Gregor d. Gr. ist die Satansbeziehung in die lateinische Kirche übergegangen, und selbst noch in der religiösen Volkssprache der Protestanten üblich geblieben. In der griechischen Kirche bezeichnet Joh. Damascenus den Punkt, wo durch die Verbindung mit der Opfertheorie die Polemik gegen das mythische Dogma nach Gregor bereits Gott an die Stelle des Teufels gesetzt hat, und doch nach dem überlieferten Lehrtypus der Teufel noch in die Falle geht: *de fide orth. 3, 27: Θνήσκει — καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν· αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δέξασθαι· μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα. Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος, καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποίου γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.*

a) Barnab. c. 7: Αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν· ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαάκ, τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τελέσθῃ. Doch einerseits waltet auch hier die sittliche Bedeutung vor, z. B. *Clem.*

Theologie sie bisweilen aufgestellt hat, wenn sie zur uralten Opferlehre zurückkehren wollte. Das Vorbild Jes. 53 blieb auch in der Kirche lieb und vielgebraucht.

2. Von Irenäus und Origenes an gehn ununterbrochen nicht wegzudeutende Aussprüche von der versöhnenden Kraft des Opfertodes Jesu [b]). Zwei Dogmen regten solche vornehmlich immer an: das vom Abendmahle [c]), und das von der Verbindung der beiden Naturen. Denn die übermenschliche Kraft des menschlichen Wesens Christi wurde besonders um der Kraft seines Todes willen gefordert [d]). Abgesehen aber von der minderen Bestimmtheit und Mannigfachheit, in welcher jene Lehre jetzt noch aufgefasst wurde, und, dass sie eben noch ganz nur von dem Opferbilde abgeleitet wurde: unterscheidet sie sich von den später kirchlichen in drei Momenten vornehmlich: dass

---

1 *Cor. c.* 7: *Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἴδωμεν, ὡς ἐστι τίμιον τῷ Θεῷ, ὅ τι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθέν, παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* Andererseits trugen die Märtyrer dieser Zeit kein Bedenken, auf demselben alterthümlichen Grunde, auf welchem diese Anschauung des Todes Jesu erwachsen war, sich selbst als ein Opfer anzusehn: *Ign. ad Rom. c.* 4: *Αἰτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα θεοῦ θυσία εὑρεθῶ.* Polykarpus nach dem Berichte seiner Gemeinde (b. *Euseb. H. ecc.* 4, 15) auf dem Scheiterhaufen *ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἀναφερόμενος ἐκ μεγάλου ποιμνίου ὁλοκαύτωμα δεκτὸν θεῷ* betet: *προσδεχθείην ἐνώπιόν σου ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ.*

b) *Iren.* 4, 5, 4: *Ἀβραὰμ — τὸν ἴδιον μονογενῆ παραχωρήσας θυσίαν τῷ θεῷ, ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ τὸν ἴδιον μονογενῆ υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.* Die Nothwendigkeit des Opfertodes legt Origenes, der sie wenigstens behauptet, nur in den antiken Glauben an die Nothwendigkeit des Sühnopfers: *in Num. hom.* 24, 1: *Quoniam — propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato.* In diesem Opfer liegt der Begriff der Stellvertretung (wie immer in der ausgebildeten Vorstellung des Sühnopfers): *Orig. in Matth. tom.* 12, 28: *Ἄνθρωπος μὲν οὐκ ἂν δώῃ τι ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ· θεὸς δὲ τῆς πάντων ἡμῶν ψυχῆς ἀντάλλαγμα ἔδωκε τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ*). Ebenso *in Lev. hom.* 1, 3.

c) Jedoch diejenigen, welche im Abendmahle ein Opfer im höhern Sinne angedeutet oder gefeiert fanden, haben nicht immer auch die Lehre vom Opfertode Jesu ausgesprochen; im Zeitalter der Reformation standen beide Ansichten einander entgegen.

d) In den Streitigkeiten über die beiden Naturen ist dieses besonders durch Cyrillus ausgeführt worden. Aber in Bezug auf seine mannigfache Deutung der von Jesu ausgehenden Segnungen schon *Iren.* 3, 18, 7: *Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ· εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός· πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.* Sprüchwörtlich *Aug. de vera rel. c.* 16: *Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda.*

das Verdienst des Sichopfernden weniger in der Person Christi, als in seiner That angenommen wurde, — dass es nicht allein oder vorwaltend von der gottmenschlichen Natur, sondern von der menschlichen Reinheit abgeleitet wurde, in welcher er ein Opfer ohne Fehl gewesen [e]), — dass jenes Verdienst den Menschen nicht zugerechnet wird, daher also auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber gestellt, sondern aus Gnade zugesprochen [f]).

§. 103.

In einem neuen Charakter, in der That zusammenhängend mit dem jener Zeiten [1]), wird die Versöhnungslehre durch Anselmus aufgestellt. Statt des Sühnopfers ist der Tod Jesu nun eine Darbringung, um dem Richter genugzuthun [2]): möglich geworden durch seine Würde als Gottessohn, in welcher er und was er erfuhr, der gesammten Menschheit gleichgeachtet wurde [3]).

1. Allg. DG. S. 252. Der Zeitcharakter drückt sich in Anselmus Lehre zwiefach aus: in der hart bürgerlichen Auffassung und in der altgermanischen Vorstellung vom Loskaufen von der Schuld.

2. Das Wort Genugthuung kommt nicht zuerst bei Anselmus vor von dem Verdienste Christi. Zwar Tertullianus hat es so noch nicht [a]): aber Hilarius von Poitiers und Ambrosius gebrauchen es von Christus, freilich nur von seinem Opfertode [b]), auch Athanasius hat das entsprechende *ἱκανόν* vom Tode Jesu.

---

e) *Orig. in Lev. hom.* 3, 1: — *vitulum immaculatum hoc est carnem incontaminatam obtulit hostiam Deo. In Jo. tom.* 28, 14 die Ausführung der Sündlosigkeit Jesu als Bedingung des Aufsichnehmens unsrer Sünde.

f) Jedoch wurde in der natürlichen Verherrlichung Christi die Sühne für grösser angesehn als die Schuld. *Cyrilli Hier. cat.* 13, 33: *Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. Chrysost. in Rom. hom.* 10: *Πολλῷ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστός, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον.*

a) Er hat das Wort dem römischen Rechte entlehnt für die eigne Busse des Sünders: *de jejun. c.* 3: *Ut homo per eandem materiam satis Deo faciat, per quam offenderat, i. e. per cibi interdictionem. De cultu femm.* 1, 1: (vom bussfertigen Leben eines Weibes) *quo plenius id, quod de Eva trahit, omnis satisfactionis habitu expiaret.*

b) *Hilar. Pictav. in Ps.* 53: (*p.* 719) *Passio — suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem. Ambros. de fuga saeculi c.* 7: *Suscepit mor-*

3. Die Bücher, *cur Deus homo?* (die Formel war altkirchlich) [c]) beruhen auf den vier Sätzen [d]): es ist Gottes unwürdig ungebüsste Sünden zu vergeben [e]) — Christus war nicht zu sterben schuldig [f]) — er war fähig die Genugthuung zu leisten [g]) — es wird Allen zugerechnet, was er für die Menschen erduldete, sein Tod [h]).

---

tem, ut impleretur sententia (*Gen.* 2, 17), *satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem.*

c) Aber die Kirchenväter haben sie nicht vorzugsweise in Bezug auf das Werk und den Tod Jesu beantwortet: §. 97, *b, c. d.* 102, *d.*

d) Anselmus wollte im Gegensatze der mythischen Vorstellung die rationale Nothwendigkeit des Todes eines Gottmenschen darthun, die er nur im Wesen der Gottheit selbst, gegenüber der freien menschlichen Entwickelung, finden konnte, hierdurch die beiden Hauptdogmen: Menschwerdung Gottes und Tod des Gottmenschen, wesentlich verknüpfend. *C. Schwarz, de satisfact. Chr. ab Anselmo Cant. exposita. Gryph.* 841.

e) *Cur Deus homo?* 2, 11: *Omnis voluntas rationabilis creaturae subjecta esse debet voluntati Dei. Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo, hic est solus et totus honor, quem a nobis exigit Deus. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, Deumque exhonorat, et hoc est peccare. — Non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.* Diese Auffassung der Sünde als unendliche Ehrenkränkung Gottes gehört dem ritterlichen Charakter des Zeitalters, wird aber *c.* 12 *sqq.* gleichgestellt der *summa Dei justitia,* der Ordnung und Schönheit des Weltalls, welche nicht erlaubt, dass Gott aus bloser *misericordia* auf die nothwendige Genugthuung verzichtend den Sünder ungestraft lasse. Aber der Mensch, der alles, was er hat, Gott schuldig ist, hat nichts um die Genugthuung zu leisten, die grösser sein muss als die ganze Welt, weil wir um alles Gut der Welt willen den Willen Gottes nicht hätten übertreten sollen. Dennoch (2, 9 *sq.*) erlaubt die Unveränderlichkeit der göttlichen Güte nicht, dass eine vernünftige Creatur gänzlich zu Grunde gehe.

f) *Ib.* 2, 11: *Video hominem illum plane quem quaerimus, talem esse oportere, qui non ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate.*

g) *Ib.* 2, 6: *Illum qui de suo poterit Deo dare aliquid quod superet omne, quod sub Deo est, majorem necesse est esse, quam omne, quod non est Deus. Nihil autem est super omne, quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfaeit homo, — neeesse est, ut eam faciat Deus homo.*

h) Diess wird aufgefasst wieder persönlich (*ib.* 2, 19) als die Christo zukommende Belohnung, welche er, ihrer nicht bedürftig, angemessen und gerecht, seinen menschlichen Brüdern zukommen liess. Das Resultat ist die an sich nothwendige Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, 2, 20: *Misericordiam Dei, quae perire videba-*

§. 104.

Diese Lehre blieb denn vom 13. Jahrh. an, mit geringen Abweichungen, jedoch keineswegs als einzige Auffassung des Todes Jesu, die vorherrschende durch die Zeiten und Schulen des Mittelalters. Es macht sich in ihnen nur der Zwist der beiden Hauptschulen bemerklich, der Thomisten und Scotisten [1]). Die Mystiker fassten das Dogma innerlich auf, deutend oder anwendend [2]): die Vorläufer der Reformation wendeten sich von dem Objectiven in demselben mehr zur Aneignung des Verdienstes Christi, zur Rechtfertigung hin.

1. In Thomas Lehre (sie ist eigentlich stehn geblieben für die folgenden Zeiten, auch bei den Protestanten) vom Ueberfliessenden des Verdienstes Christi, ist die Idee aus 1 Joh. 2, 2, das Wort aus Röm. 5, 20 genommen. Aber Aussprüche gleicher Art gehen durch die ganze alte Kirche hin (§. 102, f). Dem Scotus galt das Verdienst des Menschen Jesus als endlich [a]).

---

tur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem invenimus justitiae, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori, tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: Accipe unigenitum meum et da pro te!

a) Abälard (*Theol. chr.* 4, 13. *in Ep. ad Rom. Opp.* 553. *Epitome c.* 23), einstimmig mit Anselmus gegen die mythische Auffassung, setzte das Werk Jesu rein rational in Lehre, Beispiel und in das Liebeszeichen seines Todes als reizend zur Liebe. P. Lombardus berücksichtigt die *satisfactio vicaria* des Anselmus noch nicht. Sie wurde üblich durch Alexander v. Hales und durch Thomas, aber noch in Mitten der andern altkirchlichen Vorstellungsweisen. Indem Thomas die geleistete Genugthuung für grösser achtete als die Schuld des menschlichen Geschlechts, (*III. qu.* 48. *art.* 2: *Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit,*) und diesen Weg der Rettung nur für angemessener (*convenientior*) aus mancherlei Gründen, nicht wegen der göttlichen Gerechtigkeit für an sich nothwendig (*ib. qu.* 1. *art.* 2: *Poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. qu.* 46. *art.* 2: *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non voluisset*), war die göttliche Nothwendigkeit des Anselmus schon durchbrochen. Aber die gegen Ende des 13. Jahrh. durchgedrungene Geltung des anselmischen Dogma in seiner populär eindringlichen Fassung (die Schuld der Menschheit gesühnt durch den stellvertretenden Tod des Gottmenschen, dadurch die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit ausgeglichen), zeigt sich grade darin, dass Duns Scotus sich dazu bekennt, obwohl er nach seiner Betonung der abstracten Machtvollkommenheit Gottes und nach seiner nestorianischen Ansicht von Christo (oben S. 172) den Grundgedanken des Anselmus bekämpfend, das Verdienst Jesu nur so weit gelten lässt, als Gott es gelten lassen will. (*III. dist.* 19: *Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens. — Pro*

2. Auf das innerliche Leben deuteten den Tod Christi die entschiedeneren Mystiker des 13. Jahrhunderts, indem sie den geschichtlichen Christus fallen liessen. Die mehr kirchlichen machten nur eine Anwendung darauf, wie es die Apostel auch gethan hatten[b]).

§. 105.

In derselben Weise, wie jene Vorläufer der Reformation, fassten auch die Protestanten das Dogma mehr von dieser subjectiven, geistigen Seite auf[1]). Während aber mystische Ansichten die alten Deutungen desselben wieder aufnahmen, oder das ganze Heilswerk anders fassten[2]), erfolgten Bestreitungen desselben von der Socinianischen und Arminianischen Seite[3]): H. Grotius fasste es zur Vertheidigung noch juridischer, äusserlicher, als es Anselmus gethan hatte[4]).

1. Das Verdienst des Todes Jesu, und zwar zur Sünden-

---

quantis autem et pro quot Deus voluit passionem illam acceptare, pro tot sufficit.) Also nur nach seiner schrankenlosen Willkür hat Gott diese Art der Sündenaufhebung gelten lassen (*acceptilatio*), die auch durch einen Engel oder andern Menschen geschehn konnte. Die Scotistische Fassung ist mehr ein Dogma seines Ordens, die Thomistische thatsächlich ein Dogma der abendländischen Kirche geblieben (denn die griechische verharrte bei der alten unbestimmten Mannigfaltigkeit), während doch seiner vollen Durchführung die katholische Praxis entgegenstand, welche nach alttestamentlicher und altkirchlicher Sitte vom Sünder eigne Satisfactionen forderte. Diese gelten zwar nach der vorsichtigen Bestimmung von Trient nicht ohne Christus, (*Sess.* 14. *c.* 8: *neque ita nostra est satisfactio haec, ut non sit per Christum,*) aber es lag im Interesse der Kirche, besonders in ihre willkürlich aufgestellten Gnadenmittel und in die Verdienste der Heiligen eine Bedeutung zu legen, durch welche das ausschliessliche Verdienst Christi wenigstens zurücktrat, daher die scholastische Bestimmung, auf welche auch der angeführte tridentinische Beschluss deutet, dass der Tod Jesu nur für die Schuld, nicht für die Strafe, nur für die Erbsünde, nicht für die Sünde des Lebens genug gethan habe; und unter Gilbert's Irrthümern steht: *quod meritum humanum attenuando nullum mereri dixerit praeter Christum.*

b) Der nicht selten, wie bei Tauler, verfliessende Unterschied liegt darin, dass bei der ersten Richtung der in uns geborne, sterbende, auferstehende Sohn Gottes nur ein Sinnbild des in uns durchdringenden und seiner bewusstwerdenden göttlichen Lebens ist, in der andern Richtung das geschichtliche Erlebniss Christi Grund und Vorbild dessen, was immerdar in uns geschehen soll. (Vrg. §. 55, *l.*) In der praktischen Mystik scheint das Hineinleben in das Leiden des Herrn sich seit Franz von Assisi zuweilen zu der Energie gesteigert zu haben, besonders bei Frauen, dass am eigenen Körper blutfliessende Wundmale erschienen.

vergebung, wurde protestantischer Grundartikel. Allg. DG. S. 432[a]).

2. Durchgeführte, innerliche Deutung des heilbringenden Todes Jesu bei Schwenkfeld und bei den Quakern (allg. DG. S. 336. 390). Das gesammte Erlösungswerk fasste A. Osiander mystisch auf, allerdings nicht ohne Vorgänger in der alten Kirche (§. 97): das Heil werde gewirkt, der Mensch gerechtfertigt, durch die Einwohnung Christi in dem Menschen — freilich liessen seine Reden eine freiere, minder mystische Deutung zu (oben S. 174. Allg. DG. S. 343)[b]).

---

a) Die neue Wendung stellt sich daher vorzugsweise in der Lehre von der Aneignung des Heiles dar. Das Anselmische Dogma wird nur in seiner populären Fassung vorausgesetzt, aber nun erst darin vollständig durchgeführt, dass im Erlösungswerke alles auf den Tod Jesu zurückgeführt, alle Segnung des Christenthums als Erfolg der hierdurch bewirkten Sündenvergebung angesehn, und diese unbedingt genommen wurde, für Erb- und Thatsünde, Schuld und Strafe, mit Ausschluss aller eignen oder anderer Satisfactionen. *Art. Smalc.* 304: *Hic principalis articulus est, quo J. C. Deus et Dominus noster sit propter peccata nostra mortuus et propter justitiam nostram resurrexerit, et quod ipse solus sit agnus Dei, qui tollit peccata mundi. — In hoc articulo sita sunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum docemus, testamur et agimus. Conf. Helv. II. c.* 14: *Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis. Nam docemus Christum unum morte et passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem et expiationem.* Die Concordienformel *p.* 684 *sq.* davon ausgehend, dass Christus als Herr des Gesetzes demselben nicht verpflichtet war, (was Anselmus geleugnet hatte nach dem Grundsatze *l. c.* 2, 11: *omnis rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo*, auch Christus als Mensch, dag. vrg. oben §. 98, *d*, *e*) und unter den reformirten Symbolen besonders *Formula Consensus Helvet. can.* 15 *sq.* gegen Piscator's damals als nestorianisch betrachteten Satz (allg. DG. S. 375) hat neben dem Sterben Jesu auch seinem Leben eine unmittelbare Bedeutung gegeben, indem es gleichfalls unter den Genugthuungsbegriff gestellt wurde. (*F. C: obedientia nobis ad justitiam imputatur, — quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua praestitit. F. C. H: in censum vicariae justitiae universa ejus, quam per totius vitae curriculum legi, sive agendo, sive patiendo praestitit, obedientia vocari debet.*) Hiernach wurde von der protestantischen Dogmatik eine stellvertretende *obedientia activa* neben der *passiva* aufgestellt (*C. G. Walch, de ob. Ch. activa, Gott.* 754. 4.), die letztre bis zum Ertragen des göttlichen Zornes und Fluches gesteigert, und das ganze Werk Christi unter die Fächer seines dreifachen Amtes vertheilt (§. 96, *b*), das hohepriesterliche als Mittelpunkt, durch das prophetische Amt angekündigt, durch das königliche vollendet.

b) Wie Osiander gegen die blose Beziehung Christi auf die Sünde die göttliche Menschwerdung zur Verwirklichung der Menschheitsidee an sich für nothwendig achtete, so hat er statt der blosen Zurechnung

3. Der Socinianismus fasste den Tod Jesu als Symbol, der Arminianismus mehr in seiner sittlichen Bedeutung auf: beiden erschien derselbe eigentlich mehr als ein menschlich, nicht als ein göttlich nothwendiges Ereigniss [c]).

4. Bei H. Grotius hat der Tod Jesu keine Genugthuung geleistet, überhaupt gehört er nicht der Gerechtigkeit Gottes, sondern Gott dem Regierer an. Er hat in diesem Tode ein Beispiel der Strafe gegeben, um durch denselben das Ansehn des Gesetzes, der sittlichen Ordnung zu halten [d]). Die Socinianer zeigten, dass diese Auffassung, wenn sie gleich eine göttliche

---

des Verdienstes Christi ein Einswerden mit ihm (*Christus justitia nostra inhabitatione essentiali*) gefordert. *Osiandri disp. de justif. Regiom.* 550. 4. Vrg. *Baur, Dsq. in Os. de justif. doctrinam ex recent. potissimum theologia illustrandam. Tub.* 831. 4.

c) Bereits F. Socinus (*Praelectt. theol.* in d. *Bibl. fratr. Polon. I.* 566 *sqq.*, *de J. C. Servatore*, *ib. II.* vrg. *Catech. Racov. qu.* 384 *sqq.*) gegen die Satisfactionslehre: Genugthuung und Sündenvergebung schliessen einander aus, ein Widerstreit göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist undenkbar, die Gerechtigkeit wird nicht durch den Tod des Schuldlosen befriedigt, das Gewissen erkennt weder stellvertretende Strafe noch Tugend an, daher die sittliche Gefahr eines Vertrauens auf fremdes Verdienst, Christus ist nicht eines ewigen Todes gestorben; dazu in der heil. Schrift keine Satisfaction, aber seine göttliche Gnade und Sündenvergebung ganz abgesehn vom Tode Jesu. Daher die Betrachtung dieses Todes: als Vorbild, Trost im Leiden, Liebeszeichen Gottes und Christi; für Christus selbst, vornehmlich nach dem Hebräerbrief, Mitgefühl aus eigner Erfahrung und mittels der Auferstehung Uebergang zur Herrlichkeit. Die Socinianische Theologie ist auf das dreifache Amt Christi eingegangen, der Vorwurf, dass sie nur das prophetische Amt anerkenne, bezog sich nicht auf die Lehrform, sondern auf den Inhalt; in der That sah der Socinianismus im irdischen Leben Christi nur sein prophetisches Amt, im überirdischen sein königliches, welches darin zum hohenpriesterlichen Amte wird, dass er kraft göttlicher Vollmacht den Seinen Sündenvergebung und ewiges Leben ertheile. Der Arminianismus hat, abgesehn von Grotius, die Socinianische Polemik gegen die Satisfactionslehre sich aneignend, aber als zwischen ihrem und dem Socinianischen Extreme vermittelnd, die Bedeutung des Opfertodes hervorgehoben, als Bedingung der göttlichen Gnade nach einem freien Rathschlusse Gottes. *Limborch, Theol. chr.* 3, 20 *sq.* 5, 22. *Curcellaei Instt.* 5, 19, 15 *sq.* 7, 1, 7.

d) *Defensio cathol. fidei de satisfact. Chr. adv. F. Socinum. L. Bat.* 617. *den. ed. Lange, L.* 730. 4. Er hat nur gegen die Socinianische Misdeutung des göttlichen Zornes an die Stelle der Anselmischen Ehrenkränkung die *justitia Dei rectoria* gesetzt, aber durch den hineingetragenen Scotistischen Begriff der *acceptilatio* das Anselmische Dogma untergraben: denn Gott kann nach seiner freien Gnade die Sünde vergeben, nur disciplinarisch wird das Strafexempel an dem Schuldlosen statuirt; hier bleibt keine göttliche Nothwendigkeit, nur eine höchst bedenkliche, policeiliche Gerechtigkeitspflege.

Nothwendigkeit in den Gegenstand zurückführte, doch der kirchlichen Lehre nicht näher stand als die Socinianische, welche durch sie bestritten werden sollte [e]).

§. 106.

Bis sich der kirchliche Gedanke wieder zu der freien Anschauung und Behandlung des Gegenstandes erweitern wird, stehn nebeneinander folgende Auffassungen vom Tode Jesu und seinem Verdienste: die kirchlich-orthodoxe [1]), die gewöhnliche rationalistische, mehr oder weniger polemisch gegen die Kirchenlehre [2]), und die philosophischen, wieder bald mehr populär, bald mehr speculativ aufgefasst; und diese, die speculative, bald mehr naturphilosophisch, bald idealistisch [3]). Die katholische Kirche zeigt eine ähnliche Verschiedenheit der Ansicht und der Lehre.

1. Zu dieser wesentlich Anselmischen Lehre, nachdem sie selbst vom Supernaturalismus preisgegeben worden war, hat sich erst in der neuesten Zeit eine Partei wieder ein Herz gefasst, doch mehr zu Milderungen und Ausdeutungen [a]).

---

e) *Jo. Crell, resp. ad H. Grot. de satisf.* 623. *Bibl. fratr. Pol. T. V.*

a) Dem Preisgeben der Kirchenlehre ging fast unmittelbar voran ihre Steigerung, nicht als Dogma, sondern als Empfindung, im Spenerschen Pietismus, welcher alle Religion in dem Gefühle der natürlichen Verdorbenheit des Menschen und seiner Erlösung durch das bittere Leiden und Sterben unsers Herrn zusammenfasste, was durch Zinzendorf zu einem frommen Spiele in den Wundmalen des Lammes wurde. Der Gegensatz innerhalb der kirchlichen deutschen Theologie trat mit Töllner ein, (Der thätige Gehorsam *J. C.* Bresl. 768. zunächst gegen Walch, vrg. oben §. 98, *d, e.* §. 105, *a*) welcher den einen Theil der *satisfactio vicaria* bestritt, weil Christus für sich selbst das Sittengesetz zu erfüllen hatte und niemand für einen andern tugendhaft sein kann; im Hintergrunde lag schon der Widerspruch wider alle stellvertretende Genugthuung, während Töllner dieselbe hinsichtlich der *obedientia passiva* noch gegen die Socinianer vertheidigte. (Vrg. Walch, neueste Rel. Gesch. 773. III. 309 ff.) Der Supernaturalismus, der sich blos an die Schrift halten wollte, theilte sich in die Gesichtspunkte, unter denen die apostolische Kirche den Tod Jesu aufgefasst hat, vorwaltend war seine Betrachtung als Strafexempel nach Grotius, oder als Zeichen der Sündenvergebung, oder göttliches Liebeszeichen insgemein. (Michaelis, Gedanken ü. Sündenverg. u. Genugth. Hamb. 748. 2. A. Gött. 779. Seiler, ü. d. Versöhnungstod. Erl. 778 ff. II. Storr, ü. d. Zweck des Todes J. Tüb. 789. 2. A. 809. Tholuck, L. v. d. Sünde u. v. Versöhner. Hamb. 823. 6. A. 838. Dogmatiker wie Reinhard, Hahn, Steudel u. a.) Mit besonderer Heftigkeit hat Hasenkamp (gest. 1777) und nach ihm der sonst eifrig kirchliche Menken die stellvertretende Genugthuung angegriffen und an ihre Stelle ein nothwendiges Prüfungsleiden Jesu ge-

2. Diese Lehre sammt der von der Erbsünde, also allerdings die beiden Hauptdogmen des altprotestantischen Systems, waren seit der Entwickelung des Rationalismus die vornehmsten Angriffspunkte, auf welche er sich gerichtet hat. Der ältere Rationalismus erklärte das, was eine frühere Ansicht für göttliche Anbequemung gehalten hatte, für Anbequemung der Schriftsteller des N. T.[b])

3. Die populär philosophische Deutung war die der Kantischen Schule. „Das Ideal der Menschheit thut genug für dieselbe; jenes Ideal vornehmlich, wie es sich im Tode verherrlicht hat“[c]). Die naturphilosophische, in Uebereinstim-

---

setzt. (Die Versöhnungslehre von Menken. In wörtl. Auszügen a. dessen Schrr. Bonn 837.) Die Reaction zur kirchlichen Orthodoxie hat auch das Anselmische Dogma wieder mit dem Verstande des 19. Jahrhunderts aussöhnen wollen. Aber (Sartorius) Geschichtl. ü. d. Versöhnungs- u. Genugthuungsl. in der Ev. K. Zeitung. 834. N. 1 ff. 66 ff. nimt die Sünde dualistisch als eine Negation Gottes, Göschl, zerstreute Blätter e. Juristen. Brl. 832. ersann eine göttliche Gerechtigkeit, welche nur strafe, indem sie mit dem Sünder leide. Auch die active Stellvertretung ist nach *Phil.* 2, 5 *sqq.* und aus dem Begriffe eines Gottmenschen, dessen sittlicher Gehorsam für ihn selbst keine Bedeutung haben konnte, vertheidigt worden: F. A. Philippi, der thätige Gehorsam Chr. Brl. 841.

b) Der Hauptgrund gegen die Kirchenlehre, welche, mit Zustimmung vieler Supernaturalisten, als ein Zorn Gottes aufgefasst wurde, der nur im Blute seines eingebornen Sohnes gestillt werden konnte, war diese unwürdige Vorstellung Gottes und die sittliche Gefahr für den Menschen. Aber zu Grunde lag, was schon nur minder entschieden die Socinianische Polemik bestimmt hat, dass der Tod eines noch so hoch begnadigten Menschen nicht die Bedeutung haben konnte wie der Tod eines Gottmenschen, sondern blos eine sittliche und historische. (Eberhard, neue Apol. d. Sokrat. Brl. 772 ff. 3. A. 778. II. Löffler, ü. d. kirchl. Genugthuungsl. Züll. 796. in d. kl. Schrr. 817. I. Gabler, ü. die Nothw. d. Todes J. a. d. natürl. Gesichtsp. im Neuest. theol. Journ. IX. 3. H. A. Schneemann, die Versöhnungsl. d. ev. K. hist. u. kritisch beleuchtet. Sondersh. 844.) Die Anbequemung, welche der gewöhnliche Supernaturalismus in der sinnbildlichen Bedeutung des Todes Jesu annahm, war eine Herablassung Gottes zu unvergänglichen Bedürfnissen des Menschenherzens; nach der rationalistischen Auffassung eine schriftstellerische Accommodation zu den Opfervorstellungen der Juden und Heiden, auch dermalen als Pfand der Sündenvergebung noch zulässig für schwache Geister.

c) „Die Rel. innerh. d. Grenzen d. blosen Vernunft, 2. St. vom Kampfe des guten Princips mit dem bösen“ erkannte in dem Zwiespalte des Menschen mit seinem Gewissen und mit Gott durch das angeborne Böse die Nothwendigkeit einer Versöhnung: aber sie kann nur geschehn durch das eigne innere Besserwerden, dessen stete zeitliche Unvollkommenheit sich ergänzt durch ein uns vorschwebendes Ideal vollkommener Menschheit. Und indem der gebesserte Mensch die noch in seinen vorigen Zuständen begründeten Uebel würdig erträgt, wird er sein eigner

mung mit uralten Mythen und Symbolen, deutet den gottmenschlichen Tod auf die Entäusserung der Gottheit in das Endliche, das Geheimniss der Entstehung des All. Der Hegel'schen Schule bedeutet der Versöhnungstod des Gottmenschen die Aufgebung der Endlichkeit als Bedingung dessen, dass sich Gott und Mensch als Eines erkenne[d]).

Die Auffassung, welche wir bei A. Osiander gefunden haben, hat sich ihrem eigentlichen Sinne nach in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erneut[e]).

Stellvertreter. Beides, das Ideal und das stellvertretende Leiden hat sich anschaulich dargestellt im Leben und Tode Jesu, die daher nur die Bedeutung eines Sinnbildes für die Religion haben (oben S. 157). Während hier die geschichtliche Wirklichkeit jenes Phantasiebildes eigentlich gleichgültig blieb, hat De Wette (Rel. u. Theol. S. 254 f. weniger in den kühnen exegetischen Forschungen der Schrift *de morte J. C. expiatoria.* 813. *Opp.* 830.) im Tode Jesu ein geschichtlich gegebenes Sinnbild der Ergebung und Versöhnung aller Widersprüche des Menschenlebens nachgewiesen, von der supernaturalistischen und rationalistischen Betrachtung als Symbol dadurch verschieden, dass es nicht nothwendig zum sich Versöhntwissen mit Gott, doch auch nicht blos für die Bauern ist, sondern begründet in dem gefühlsmässigen ästhetischen Grundcharakter der Religion.

d) Der frühere Schelling (besonders klar in d. Methode des akad. Studium. S. 184 ff.) und Hegel (Phil. d. Rel. II. S. 253 ff.) treffen darin zusammen, dass der Tod des Gottmenschen nur das Symbol eines allgemeinen Welt- und Gottes-Geschickes sei (oben S. 137). Schelling hat sich mehr an das eine Moment gehalten, dass die Gottheit in ihrer Explication zur Welt sich hingiebt an die Nichtigkeit, in den Tod des Endlichen, Hegel mehr an das andre, dass selbst diese Spitze der Endlichkeit, der Tod, der Gottheit nichts Fremdes ist, vielmehr als Aufhebung des einzelnen empirischen Seins die volle Einheit mit dem Absoluten wiederherstellt, also Rückkehr des verendlichten Gotteslebens in die Sphäre der Unendlichkeit. Die alten Mythen vom Sterben eines Gottes, von Osiris, Herakles, Prometheus, Dionysos, auf die Schelling hinwies, zeigen allerdings in dunkeln Bildern auch das Göttliche dem Geschicke der Endlichkeit unterworfen. Aber die wahre Versöhnung, wie Hegel es entwickelt hat, wird dadurch vollzogen, dass der Mensch als solcher sich eins weiss mit Gott, welches doch nicht allein durch einen logischen Process des Denkens geschieht, sondern auch durch eine sittliche That des Charakters, der sich über alle Angst des Endlichen und über die Sorge um das beschränkte Fürsichsein erhebt; sie hat in Christo (oder nach der einen Hegelschen Fraction, in seiner Anerkennung als Gottmensch) als einzelnes Factum begonnen. Verwandt in der alten Kirche ist dieser Anschauungsweise nur Erigena (*de divis. naturae* 5, 8. 25), welcher den göttlichen Logos in die Natur herabsteigen lässt, um die Rückkehr der Dinge in die *causas primordiales* und von da in Gott zu vermitteln.

e) Wie Baur (oben §. 105, *b*) dieses ausgeführt hat. Schleiermacher in der seit Ernesti abgekommenen Erneuerung des dreifachen Amtes Christi legte den Accent nicht auf den Tod, sondern auf die Mensch-

§. 107.

Doch hat der Tod Jesu nothwendig verschiedene Auffassungen gehabt dem nach, wie man ihn zu den nachfolgenden Zuständen Christi stellte: zur Auferstehung und zum Uebergange in das himmlische Leben, auch, sofern dieses als eigentliches kirchliches Dogma angesehen werden kann, zum Hinabgehn in das Schattenreich. Denn entweder hat man den Tod zum Mittelpunkte, zur Hauptsache für dieses Alles gemacht: oder Eins von diesen dem Tode übergeordnet, als habe dieser nur um dessenwillen stattgefunden. Die eigentliche Kirchenlehre in allen Parteien neuer Zeit glaubt das Erstere.

§. 108.

Bei der Auferstehung Jesu und seiner sogenannten Himmelfahrt, welchen beiden der Tod zuweilen untergeordnet wurde [1]), muss es der Kirche eingeräumt werden, dass sie alle phantastische Erweiterungen, deren diese Ereignisse fähig waren, geflissentlich zurückgehalten habe. Vornehmlich haben sich solche in einzelnen Meinungen über das Zweite gefunden [2]). Die Auferstehung blieb übrigens in der Kirche wie bei den Aposteln ein Gegenstand vielfacher Deutung und Anwendung.

1. „Christus gestorben, um das Wunder der Auferstehung zu zeigen“ [a]): dieser Gedanke findet sich hin und wieder im kirchlichen Leben: aber er ist immer mehr nur gelegentliche Auffassung des Todes neben anderen Ansichten von demselben gewesen. So auch die, dass Christus gestorben sei, um sich den Himmel zu erwerben: eine ja auch apostolische Darstellung. Aber der Socinianismus findet allerdings in dem himmli-

---

werdung des Erlösers als volle Verwirklichung des menschlichen Wesens in der Einheit mit Gott. Die Erlösung vom Uebel und die Versöhnung mit Gott liegt in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Sein Tod hat nur diese Bedeutung, dass Christus, um uns in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen, in die Gemeinschaft des durch die Sünde der Menschheit bewirkten Uebels eintreten musste. Seine Gerechtigkeit als Erfüllung des göttlichen Willens bis zum Tode kommt durch die Gemeinschaft mit ihm uns zu Gute. Unser genugthuender Stellvertreter ist er nur als Haupt und Repräsentant der Gesammtheit der Gläubigen. Christl. Glaube. §. 100-105.

a) Auch in der Fassung, dass er starb um auferstehend den Tod zu besiegen, nach dem Gefühlseindrucke der Auferstehung, wie *Justin. Apol. I. c.* 63.

schen Leben Christi den eigentlichen Mittelpunkt seiner Bestimmung und seines Werks (allg. DG. S. 436): der Tod war der Uebergang zu demselben [b]).

2. Die Beziehung zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt bildete für das kirchliche Denken ein verklärter Leib. Denn, obgleich nicht allgemein und öffentlich ausgesprochen, kann es doch als die kirchliche Meinung gelten, dass diese Verklärung (das ἄσαρκον) schon mit der Auferstehung begonnen habe [c]). In der Himmelfahrt dachte wohl auch die Kirche immer

---

b) Oben §. 105, *c*. Das phantastische Element in der Socinianischen Verständigkeit hat bekanntlich der biblischen Himmelfahrt noch einen *raptus in coelos* vorausgesandt als Vorbereitung und Weihe, dergleichen in Sagen und Apokryphen von Moses, Jesaias u. a. vorkommt.

c) Die Kirche der Kirchenväter bei lebhaftem Interesse für diesen geheimnissvollen Zustand wurde durch zweifache Motive bestimmt, wie sie schon in den Evangelien vorliegen: Einerseits das Essen des Auferstandenen, seine Wundmale, der Gegensatz wider den Doketismus und, ausserhalb der alexandrinischen Schule, für die ersten 3 Jahrhunderte seine Wiederkehr zum tausendjährigen Reiche, daher nicht ungewöhnlich war von einem Fleische des Auferstandenen, ja des Jenseitigen zu reden, z. B. *Ignat. ad Smyrn. c.* 3: *Ἐγὼ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα. — Συνέφαγεν αὐτοῖς ὡς σαρκικός.* Andererseits sein Gehn durch die Thüren und, was den Ausschlag gab, die Gleichstellung seiner Auferstehung mit der künftigen allgemeinen Auferstehung der Todten: *Iren. fragm. ex catena in 4. Reg.* (*Massuet. p.* 347): — *μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀφθαρτισθέν. Theodoret. ex orat. Amphilochii:* (*T. IV.* 100) *Τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη τῶν μαθητῶν μέσος, ἵνα γνῶς, ὅτι καὶ σοῦ τὸ ψυχικὸν σῶμα σπαρὲν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Aber ebendesshalb je nach der Vorstellung von den Leibern der Seligen wurde auch der Erstling der Auferstehung mehr oder minder sinnlich gedacht, daher *Iren.* (5, 7, 1) im Interesse des tausendjährigen Reichs: *quomodo Christus in carnis substantia surrexit et ostendit figuras clavorum, — haec sunt indicia carnis ejus —, sic et nos suscitabit.* Mit den Erfolgen der alexandrinischen Richtung wurde daher auch der Körper des Auferstandenen mehr verklärt gedacht, wennschon die Vergöttlichung bei Origenes (*in Matth. tract.* 33: *surrexit a mortuis et deificavit quam susceperat humanam naturam. adv. Cels.* 3, 41 von Leib und Seele, *εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι*) zwar dem allgemeinen Sprachgebrauche der griechischen Kirche nicht fremd (S. 226. 235, noch bei Damascenus, vrg. §. 109, *k*), doch schon jenem Zuge angehört, der im Monophysitismus sein Ziel erreicht hat. Vrg. *Car. Lud. Müller, de resurr. J. C., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in Ecc. ad finem usque sec. VI. viguerunt. Haun.* 836. Während die rationalistisch gläubige Ansicht der Auferstehung einen wesentlich unveränderten Leib des Auferstandenen annahm, stand Olshausen's Meinung (bibl. Comment. I. 491) von einem schon vor der Auferstehung anhebenden Verklärungsprocesse (fast Verdunstung) des Leibes Jesu der Gegenwart so fremd, als die von Weisse (Kritik d. ev. Gesch. II. 307 ff.), dass Christus nur als Geist (Gespenst) den Seinen erschienen sei.

eigentlich (wie es ja auch der Apostelglaube war) den Erfolg vornehmlich, nicht die Erscheinung (die ἀνάβασις)[d]). Phantastische Ausführungen (mit Deutungen von Psalm 19, 7) bei Cerinthianern, Basilidianern, Valentinianern[e]).

§. 109.

Auch jenem räthselhaften Ereignisse, welches *descensus ad inferos* genannt worden ist, ordneten Einige den Tod Jesu unter[1]). In der übrigen, reichen Geschichte des Dogma haben wir als Momente zu unterscheiden: das Aufstellen desselben neben dem Begräbnisse (ἐτάφη — κατέβη εἰς Ἅιδου), jedoch als Bezeichnung desselben Zustandes, eigentliche und bildliche; ferner dieselbe Aufstellung, aber als Bezeichnung eines besonderen Zustandes in Folge des Begräbnisses; endlich die völlige Scheidung von dem Begräbnisse, so dass es weder nur auf die Seele Jesu, noch auf jene Grabeszeit allein bezogen zu werden brauchte und bezogen worden ist[2]). Hier wurde denn auch der Begriff des Schattenreiches ein anderer als in der ersten Zeit der Kirche: und nach drei verschiedenen Vorstellungen von demselben jenes Hinabsteigen verschieden vorgestellt[3]).

1. Unterordnung des Todes unter diese κατάβασις wahrscheinlich bei Marcion und denen, welche bei Philastrius und Augustinus überhaupt geschildert, später Hadekerditä genannt

---

d) Doch ist es vielleicht nur zufällig, dass die apostolischen Väter wohl das Aufgenommensein Christi zur himmlischen Herrlichkeit erwähnen, nicht aber seine sichtbare Auffahrt. Auch Justin in sichern Schriften (*Apol. I. c.* 45. 51) gedenkt nur des Erstern. Aber *de resurr. fr.* 9: Ἀνελήφθη βλεβόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί. Eine lateinische Ueberlieferung (von *Tert. Apolog. c.* 21 bis *Lactant. div. instt.* 4, 21, auch *de morte persecutt. c.* 2) liess den Aufsteigenden durch eine Wolke verhüllt werden, nach der griechischen Tradition (seit jenem Justinischen Fragment und Hippolytus), die bald allgemein wurde, sahn die Apostel ihn emporschweben, die Wolke wurde zum Thron und in der kirchlichen Rhetorik der Zug zum Triumphzuge, umgeben von Engeln und auferstandenen Heiligen. Vrg. über diess Geschichtliche: *C. L. Himly, de Jesu in coelum adscensu. Argent.* 811. 4. *Müller l. c.* 119 *sqq.*

e) Der Gnosticismus und Manichäismus musste folgerecht eine sichtbare, weil körperliche, Himmelfahrt leugnen, und lässt insgemein den höhern Geist vor der Kreuzigung davonfliegen: aber gnostische Phantasien beschreiben das stufenweis vollendete, sieg- und segenreiche Hindurchgehn des erlösenden oder erlösten Aeon durch die Aeonensphären. *Iren.* 1, 26, 1. 24, 4. 16, 1. *Epiph. haer.* 28, 1. 24, 3. 31, 22.

werden: unter der Zerstörung des Hades dachten sie vornehmlich die Erlösung der heidnischen Welt von dort[a]).

J. A. Dietelmaier, hist. dogmatis de desc. Chr. ad inferos. (*Norimb.* 741.) *Altorf.* 762. *Semler, de vario et impari vett. studio in recolenda hist. desc. Hal.* 775. 4. *J. Clausen, dogm. de desc. Chr. ad inferos hist. bibl. atque eccl. Hafn.* 801. Augusti, Denkw. d. chr. Archäol. II. 168 ff. J. L. König, die L. v. d. Höllenf. nach d. h. Schr., der ältesten K., den chr. Symbolen u. nach ihrer Bedeut. Frankf. 842.

a) Nach Marcion hat der Erlöser, durch den Demiurgen, der ihn nicht kannte, wie ein anderer Todter zum Hades gestossen, daselbst diejenigen, die ihm gläubig entgegenkamen, befreit. Marcion mag in seinem Hasse gegen alles Alttestamentliche Cain, die Sodomiten, Aegypter und ihres Gleichen namentlich angeführt haben (*Iren.* 1, 27, 3), während die Frommen des A. T. der Unterwelt verblieben: aber er meint eben die gläubigen Heiden (*ib: omnes omnino gentes — cum accucurrissent ei*), während die alttestamentlichen Frommen, in der Meinung ihr Gott versuche sie nur nach seiner Gewohnheit, der Verkündigung nicht glaubten. Er hat also nur dasselbe Geschick, dessen geschichtlichen Anfang er kannte, dass das Evangelium vom jüdischen Volke verworfen, von den Heiden angenommen wurde, sich wiederholen lassen unter den Seelen der vorchristlichen Zeit im Hades. Nur ohne diese Polemik ist derselbe Gedanke: Rettung der zum Glauben geneigten Heiden durch die evangelische Predigt des im Hades nach antiker Weise das Geschäft seines Lebens fortführenden Christus, angeschlossen an 1 *Petr.* 3, 18 *sqq.*, von den Gründern der alexandrinischen Schule ausgesprochen worden, z. B. *Clem. Stromm.* 6, 6: *Ὁ Κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾅδου.* Diess, kirchlich unverdächtigt und im kirchlichen Sinne, als alles Heil auf Christum stellend; ähnlich lässt *Hermas, Past. Simil.* 9, 16 die Apostel, *Hippolytus de Antichr. c.* 45 den Täufer in der Unterwelt predigen. Aber einerseits durch die Allgemeinheit dieser Rettung in der engern Origenistischen Schule, andererseits durch die seit dem 4. Jahrh. wieder steigende Entfremdung von griechischer Bildung und Abstammung, geschah's, dass gerade im Gegensatze Marcions das Herabsteigen zum Hades nur auf die Befreiung Adams und der alttestamentlichen Frommen bezogen wurde. Schon Tertullian *de an. c.* 55 zwar allgemein als Folge des *descensus: regionem inferûm subterraneam credere*, doch im Besondern nur *ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret;* und Irenäus 4, 27, 2 mit derselben Beschränkung von dem Evangelium Christi im Hades: *crediderunt in eum omnes qui sperabant in eum i. e. qui adventum ejus praenuntiaverunt.* Auch Cyrill noch allgemein *Catech.* 4, 8: *Κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια, ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικαίους·* aber in der Ausführung der moralischen Nothwendigkeit dieses Zwecks nennt er doch nur alttestamentliche Fromme bis auf den Täufer, und nur solcher gedenken die poetischen Schilderungen (*c, d*). Im Gefühl widerstrebend und doch mit voller Absichtlichkeit schliesst Augustin (*Ep.* 99. *ad Evodium*) die Heiden von einer Rettung noch im Hades aus. Was Gregor v. Naz. als ein dem christlichen Denken sich enthüllendes Mysterium bezeichnet: (*orat.* 42. *p.* 693: *τίς ἡ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως· σώζει πάντας ἐπιφανείς, ἢ κἀκεῖ τοὺς πιστεύοντας;*) konnte auf diesen Umschwung und Gegensatz der kirchlichen Meinungen sich beziehn, die Gläubigen im alt-

2. Die Ausmalung des Bildes von jenem Hinabsteigen, ohne dass darin etwas Besonderes gefunden wurde (vielmehr ein allgemein-menschlicher Zustand, nur der Persönlichkeit Jesu angemessen — seine Seele hat gepredigt, wie Er es lebend gethan), geschah bei Dichtern [b]) und Homileten [c]). In apokryphischen Schriften dann auch, dem poetischen Charakter derselben gemäss [d]).

Festgehalten wurde das Bild, als bezeichne es etwas Besonderes, gegen die Gnostiker — wahrhaft menschlich Er, und ein Hades [e]) — und gegen die Apollinaristen [f]); von Arianern auch, um nicht als Apollinaristen zu gelten [g]). Aus diesen Rücksichten wurde denn die bis dahin schwankende Formel in den Symbolen festgestellt im Ausgange des 4. Jahrhunderts [h]).

---

testamentlichen Sinne: allein das doppelte Hinabsteigen, und nach dem Zusammenhange ist nur von dem in den Hades die Rede, deutet auf die uns sonst unbekannte Vorstellung eines zweiten Hinabsteigens, etwa am Ausgange der Weltgeschichte, und hiermit auf den Gegensatz der kirchlichen und Origenistischen Vorstellung, diese nach ihrem volksmässigen Ausdrucke. Das Letztere, wenn nicht vielleicht schon die gehässig dargestellte Lehre des Clemens, als Ketzerei b. *Philostr.* c. 121: *dicunt Dominum in infernum descendisse et omnibus post mortem etiam ibidem renuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur. Aug. haer.* 79: *descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde liberatos.* Die umgekehrte Häresis (*Isidor. origg.* 8, 5: *liberationem hominum apud inferos factam Christi descensionem non credunt,*) widersprach der Befreiung der alttestamentlichen Frommen.

b) *Prudent. cathem.* 3, 197. 9, 70 *sqq. Anthol. Pal. I. p.* 33. *Triumphus Christi heroicus,* an *Arevali* Ausg. des Juvencus. *Synes. hymn.* 9.

c) So die fast dramatische Darstellung in den von Augusti als Werk des Eusebius von Emisa herausgegebenen (*Elberf.* 829), aber erst dem 5. oder 6. Jahrh. angehörigen Reden eines Eusebius von Alexandrien. (Thilo, ü. d. Schrr. des Eus. v. Al. u. Em. Hal. 832.)

d) *Oracc. Sib.* 8, 743 *sqq. Testam.* 12 *Patrr.* (*Grabe, Spicil. PP. S. I. p.* 250.) Vornehmlich im *Evang. Nicodemi.* (*Thilo, Codex apocr. N. T.* 667 *sqq.*) *c.* 17-27.

e) *Iren.* 5, 31, 2. *Tertul. de an. c.* 55.

f) *Athanas. c. Apoll.* 1, 5. *Epiph. haer.* 77, 7. *Philastr.* 69.

g) Im Bekenntnisse der Synode von Rimini: (*Socrat. II. ecc.* 2, 37) — ἀποθανόντα καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ebenso eine spätere arianische Versammlung (*ib.* 41).

h) Gegen die nach King (*hist. of the apostles creed.* 702.) hergebrachte Ansicht, dass der Satz *descendit ad inferna* gegen den Apollinarismus in das *Symb. apostolicum* gekommen sei: *J. H. Waage, de aetate articuli etc. Havn.* 836. Allerdings ist zweifelhaft, ob Apollinaris selbst den *descensus* geleugnet hat (Neander, KGesch. II. 2. 923), er konnte auch den Logos im Hades denken als Sieger (*i*): aber die hergebrachte Ansicht von der Hadesfahrt (*k*) widersprach allerdings dem Apollinarismus (§. 66, *g*); jedenfalls wird die Versicherung Rufin's (*Expos. in Symb. ed. Fell.* 22): *in ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum descendit ad inferna, sed neque in Orientis ec-*

Von da an aber, und wie sich nunmehr die kirchliche Philosophie auf dasselbe gewendet hat, wie auf etwas geheimnissvoll Hingestelltes, trat das dritte Moment ein: die völlige Lostrennung des Bildes vom Begräbnisse[i]). Hiermit denn die Möglichkeit und die Angewöhnung, dieses Hinabsteigen auf die ganze Person Christi zu beziehen, oder doch auf die mit der Gottheit vereinte Seele, und als einen Act des himmlischen Lebens Jesu anzusehen[k]).

---

clesiis habetur hic sermo, durch alle uns bekannte Formeln und Glaubensregeln bis tief in's 4. Jahrh. bestätigt; so wie seine Bemerkung: *vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur*, der alterthümlichen Todes- und Hades-Ansicht entspricht.

i) Daher selbst die Frage aufgeworfen werden konnte, wie es *Form. Conc.* 613 historisch berichtet wird, als streitig: *quando et quomodo Dominus descenderit, an id ante, vel post mortem ejus factum sit.* (Vrg. *m.*) In der betreffenden Phantasie des kirchlichen Alterthums zeigt sich eine dreifache Gradation: 1. Christus zum Hades gestiegen, das allgemeine Loos der Sterblichen erfüllend. (*Iren.* 5, 31, 2: *Dominus legem mortuorum servavit, — et commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae. Tertul. de an. c.* 55: *Sepultus huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus.*) 2) Das Evangelium den Todten verkündend (*a*). 3) Als Sieger blos durch seine Erscheinung, durch die Gegenwart seiner Majestät die Macht des Hades brechend, die Gläubigen im Triumphzuge heraufführend. Die beiden ersten Ansichten sind gleichzeitig, ja in ihrem Grunde apostolisch, der Uebergang von der zweiten zur dritten zeigt sich bei Marcion; nur diese, wie sie in der Mittheilung des Eusebius über die Predigt des Thaddäus angedeutet (*H. ecc.* 1, 13: *Πῶς κατέβη εἰς τὴν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τῶν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη, καὶ συνήγειρε νεκροὺς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους*·) poetisch und rhetorisch ausgeschmückt worden ist (*b, c, d*), entsprach der Entwicklung des Dogma vom Gottmenschen. Doch tritt auch später das edle Geschäft der Evangeliumsverkündigung noch hervor, wie bei *Jo. Damasc.* 4, 29, und hier, wie auf Erden, Gläubigen und Ungläubigen, wenigstens ohne beigefügte Beschränkung.

k) Nach dem volksmässigen Ursprunge dieser Vorstellung (*i*) hat die ältere Kirche nur die Seele Jesu, soweit sie eine solche vom Logos unterschied, hinabgestiegen gedacht, daher die Bedeutung gegen den Apollinarismus, und hierbei ist es in der griechischen Kirche geblieben, obwohl die vergöttlichte Seele b. *Jo. Damasc.* 4, 29: *κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη.* Mit Augustinus entwickelte sich die Reflexion, dass Christus als Gott, ernsthaft genommen, nicht erst in die Hölle zu steigen brauchte: *Sermo ad Catech. c.* 7: *Hoc est esse Deum, ubique esse totum. Totus ergo Filius apud Patrem, totus in coelo, totus in terra, totus — in inferno. P. Lomb. III. dist.* 22: *Anima ad infernum descendit, caro in sepulchro jacuit, sapientia* (*Logos*) *cum utroque permansit.* Doch mochte der hierdurch gegebene genauere Ausdruck leicht volksmässig blos von der Gegenwart der Seele in der Unterwelt verstanden werden: *Aug. de fide ad Petr. c.* 2: *Deus homo factus — in infernum secundum solam animam descendit. Form. Conc.* unten *p.*

3. Der alte Hadesbegriff (allgemeiner Versammlungsort der Schatten) hatte seine Bedeutung in der Kirche bald verloren. Der Hades bedeutete in der spätern Kirchensprache: den Sitz des Satan und des dämonischen Reichs — Zwischenräume und Zustände zwischen Seligkeit und Verdammniss für die vorchristlichen Heiligen und Frommen — den Ort der Pein für die Unseligen. Diesen Bedeutungen gemäss konnte denn die kirchliche Phantasie jenes Hinabsteigen vorstellen. Die am meisten volksmässige Vorstellung liess Christus im Schattenreiche das satanische Reich zerstören. Die Schulen des Mittelalters zogen die auch alte Meinung vor, dass durch einen göttlichen Act die Frommen der Vorzeit befreiet worden seien[l]). Einige liessen ihn stellvertretend Strafen der Hölle leiden[m]).

Obgleich die Kirche niemals über den Artikel gesprochen hatte[n]), mochte sie es doch nicht, wenn er völlig hinweggedeutet werden sollte, auf einen blossen Erfolg bezogen. So Abälard, aber es lag auch in Thomas Sinne[o]). Die protestantische

---

Genauer die lutherischen Dogmatiker: *subjectum quod erat θεάνθρωπος, subjectum quo humana natura.*

l) Thomas (*III. qu.* 52) mit ausdrücklicher Verwahrung dagegen (*art.* 6), dass Verdammte durch ihn befreit worden sein, ihnen habe der *descensus* nur gedient *ad confutationem et confusionem.* Die Befreiung der Heiligen aber, die blos wegen der Erbsünde festgehalten wurden, denkt er (*art.* 1 *et* 2) als eine durch den *descensus* bedingte *specialis applicatio* seines Leidens.

m) Auch die alte lutherische Dogmatik hat diess behauptet, doch in gänzlicher Scheidung von der Höllenfahrt, dass Christus sie erduldet habe auf dem Oelberge und am Kreuze. *Hollaz p.* 771: *Sustinuit Christus infernales dolores, qua substantiam, non qua accidentia. Sustinuit dolores intensive gravissimos, doloribus damnatorum aequipollentes non in ποῦ damnatorum, sed in monte oliveti et ligno crucis.*

n) Ausdrückliche Bemerkung der freien Mannigfaltigkeit: *Aug. ep.* 99: *Quis — negaverit apud inferos Christum: tantum de sensu et explicandi modo litigatur.*

o) Innocenz VIII. verwarf 1487 den Satz des Picus von Mirandola: *quoad effectum descendisse Christum ad inferna.* Thomas (*Summa III, qu.* 52, *art.* 2) hatte gelehrt: *anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur*, aber als Geist nur in der Art wie sich Engel bewegen (§. 81, *f*), also doch nur geistig, durch den Gedanken, obwohl *per essentiam*, wirklich, persönlich. Aber *in inferno damnatorum* sei er nur gewesen *per effectum — quod damnatos de sua incredulitate et malitia confutavit.* Cajetan (*ad Thomae h. l.*) klagt nur, dass Durandus im Widerspruche gegen Thomas überall nur eine Höllenfahrt *per effectum* angenommen habe. Der tiefere Grund dieser Allegorisirung liegt aber schon in der Art, wie Augustin (*ep.* 99) die desshalb ihm gestellte Anfrage des Evodius beantwortet hat: die Frommen des A. T. sind ihm nach der Parabel vom Lazarus im Schosse

schwache Controvers im 16. Jahrh. gab Anlass zur ersten symbolischen, wenn gleich scheinbar bescheidenen, Bestimmung darüber, welche indessen vom biblischen Grunde ebenso entfernt war, wie diejenige, welche verworfen wurde [p]).

§. 110.

Nach dem Werke, dem Verdienste Christi, ist zunächst die Aneignung desselben darzustellen. Rechtfertigung heisst jene Aneignung, und immer war es der Glaube, unter dessen Bedingung und durch welchen man die Rechtfertigung erwartete. Aber diese Be-

---

Abrahams, dieser ist kein Theil der *inferna* (*quid his ergo praestiterit qui dolores solvit inferni, in quibus illi non fuerunt, nondum intelligo, praesertim quia ne ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire*): aber den Heiden das rettende Evangelium verkünden zu lassen, ist gegen sein System: daher deutet er die Petrinische Stelle durch eine kecke Metapher von den Ungläubigen auf Erden, welche zur Zeit Christi das Evangelium nicht annahmen, sondern wie die Zeitgenossen des Noah lebten, während die Gläubigen gerettet wurden wie Noah in der Arche; Augustin lässt die kirchliche Ueberlieferung von der Höllenfahrt stehn, er will nicht daran zweifeln, nimt ihr aber die Hauptstelle ihrer biblischen Begründung. Und so ist dieselbe in der katholischen Kirche immer ein frei gedeutetes Bild geblieben.

p) Allg. DG. S. 344. *Form. Conc. art.* 9: Als Glaubensgeheimniss und als einfacher Glaube: *quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, et diabolo omnem vim eripuerit.* Das Wie unbestimmbar, das Dass ein Trost den Gläubigen. Es lag darin ein Gegensatz sowohl gegen die scholastisch mythische Unterscheidung der Abtheilungen des Hades, als gegen eine Beschränkung des Versöhnungstodes bei Aepin, obwohl dieser nach einer Andeutung Luthers grade durch das ausschliessliche Interesse für das Leiden und Versöhnen auf seine Behauptung gekommen war. Die lutherischen Dogmatiker haben neben den Triumph über den Satan wieder die alte Vorstellung der Predigt gestellt, aber im spätern Sinne nur zur Ueberführung der Verdammten als *legalis et damnatoria.* Vrg. *Th. Ittig, de Ev. mortuis annunciato.* 730. (*Exercc. theol.* 209 *sqq.*) Die reformirte Kirche schon in der reformatorischen Zeit nahm keinen Anstand in der Höllenfahrt auch ein Bild der vor der Hölle uns rettenden Todesangst Christi zu sehn: *Calvin. Instt.* 2, 16, 10. *Cat. Heidelb. qu.* 44. Vrg. *J. R. Lavater, tr. th. schol. de desc. ad inf. Frcf.* 610. In dem grossen religiösen Kampfe der neuern Zeit ist diess Dogma wenig beachtet, als nichtig vorausgesetzt oder von den Bibelgläubigen als Thatsache ohne religiösen Inhalt festgehalten worden, nur die ästhetische Ansicht nahm ein Interesse daran, indem sie es nach seiner volksthümlichen Grundlage in der Schrift als dichterisch sinniges Erzeugniss der kirchlichen Phantasie betrachtete, das naturgemässe Gegenbild zur Himmelfahrt. Herder, Erläuter. d. N. T. zu Matth. 27, 52. De Wette, bibl. Dogm. §. 285. König s. oben S. 281. C. Ackermann, die Glaubenssätze v. Ch. Höllenf. etc. Hamb. 845.

griffe erhielten sich sehr vieldeutig durch die ganze alte Kirche hin [1]: und als bei den Vorläufern der Reformation und bei den Reformatoren selbst, bei diesen noch eigenthümlicher, sich die Vorstellung genauer zu bestimmen suchte, wurde sie vielfach misverstanden [2]. Diese Misverständnisse haben in dem Streite der Kirchen niemals aufgehört [3].

1. Ueberall war (vrgl. §. 12) im Sinne und in der Sprache der Kirche der Glaube einer ihrer Hauptbegriffe: das Organ, um alle geistigen und himmlischen Güter zu gewinnen, das Element des christlichen Lebens. Und sollten die innerlichen christlichen Erfolge ausgesprochen werden, so fand sich dafür nichts Bezeichnenderes, als Rechtfertigung und Heiligung. Rechtfertigung begriff in der alten Kirche gewöhnlich Beides in sich: Sündenvergebung und Besserung [a]. Im Glaubensbegriffe, wenn man den Glauben als seligmachend pries, herrschte das Theoretische vor, und in den verschiedensten Bedeutungen: kirchlicher Glaube überhaupt, Glaube an die Person Christi, auch, im Uebergange zum praktischen Begriffe, Glaube an die Verheissungen oder an die Gnadenwirkung. Der praktische bildete sich auch in der älteren Kirche immer an den Paulinischen Reden darüber aus: Augustinus kommt dem reformatorischen Glaubensbegriffe am nächsten, wiewohl er unter dem Glauben im Leben mehr die Empfänglichkeit für die Geistesgabe zu verstehn pflegt [b].

---

a) Es war sowohl die Unbestimmtheit des Begriffs in der vorprotestantischen Zeit, als das Gewicht, welches schon die alte Kirche auf die eigene That des Menschen legte, dass selbst da, wo das Besserwerden des Menschen zunächst als göttliche That aufgefasst wurde, die Heiligung mit der Rechtfertigung zusammenfiel. *Barnab. c.* 6: *Τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν. Aug. opus imp. c. Jul.* 2, 168: *Justificat impium Deus, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per Spiritum S. De grat. et lib. arb. c.* 6: *Gratia Dei justificatur impius i. e. ex impio fit justus.* Vrg. *Heubner, hist. antiquior dogmatis de modo salutis ten. et justificationis a Deo impetrandae instrumentis. Vit.* 805. 2 *P.* 4.

b) Der Paulinische Begriff des alleinseligmachenden Glaubens nach seinen beiden Momenten: die sittlich religiöse Gesinnung im Gegensatze der blos gesetzlichen That, und die Hingabe des Herzens an Christus im Vertrauen auf sein Verdienst im Gegensatze aller eigenen Verdienstlichkeit, hat sich blos nach dem einen oder andern Momente und sporadisch in der katholischen Kirche erhalten. Das Erstere: *Tertul. adv. Marc.* 5, 3: *Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit.* Daher hiermit ohne Widerspruch *ad uxor.* 1, 8: *Quaedam sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae*

In derselben Weise wurde das Verhältniss von Glauben und Werken verschieden gefasst. Indessen, ausser eben wieder Augustinus [c]), spricht die alte Zeit lieber von der Nothwendigkeit der Werke [d]). An den Simonianern wurde schon der

---

operationis. Und in diesem Sinne der Glaube als das, was der Mensch darzubringen hat, das Organ der Gnade: *Iren.* 4, 39: *Si tradideris Deo quod est tuum, i. e. fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectus homo. Aug. de praed. sanctt. c.* 7: *Ex fide dicit (Paulus) justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie bona opera nuncupantur.* Das Zweite: *Clem. Rom.* 1 *Cor. c.* 32: *Οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ θεὸς ἐδικαίωσεν. Aug. de spir. et lit. c.* 10: *Justus justificatus est — ex lege fidei, qua credit nullo modo posse infirmitati ad implenda ea, quae lex factorum juberet, nisi divina gratia subveniri.* Aber zugleich mit der katholischen Kirche musste dieser theoretische Begriff herrschend werden, *fides catholica*, der alleinseligmachende Glaube als das Fürwahrhalten aller von der Kirche behaupteten Dogmen. Hierdurch geschah's, dass der Begriff des heilbringenden Glaubens, durch Paulus zur Befreiung der Geister vom jüdischen Gesetze entwickelt, diese in neue Fesseln zurückführte. *Aug. ad Bonif.* 3, 5: *Catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine appetitu rei ullius alienae, castus, eleemosynarum largissimus, injuriarum patientissimus, qui non solum non auferat aliena, sed ne sua reposcat ablata, vel etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes nihil suum proprium possideat: cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat.* (Daher auf diesem Standpunkte eine Bevorzugung des Glaubens durchaus nicht im spätern protestantischen Sinne gemeint ist, z. B. *Eberh. c. Wald. c.* 16: *Waldenses in operibus solum confidunt, fidem praetermittentes, cum fides operibus sit proponenda. Bernard. de diversis serm.* 28. *in Cant.* 24: *Non possunt salvare opera sine fide.*) Der schärfste Ausdruck dieser Behauptung im *Symb. Athanasianum.* Dennoch weil sie nicht aus einer bestimmten Reflexion, sondern nur thatsächlich aus dem katholischen Gemeingefühl und aus dem Verfahren gegen die Häretiker hervorging, stellt auch Augustin oft die allgemeinsten Beziehungen des Gottes- und Christus-Glaubens als gleichbedeutend an die Stelle der *fides catholica*, z. B. *De Civ. Dei* 15, 20: *Non (nihil) est bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui est Deus. De Trinit.* 12, 7: *Opera misericordiae nihil prosunt, sive Paganis, sive Judaeis, qui Christo non credunt, sive quibuscunque haereticis vel schismaticis. De spir. et lit. c.* 29: *Per hanc fidem credimus, quod etiam nos Deus e mortuis excitet.*

c) Wiefern auch ihm die wahrhaft guten Werke nur Gottverliehene waren, daher das berühmte (*de gratia et lib. arb. c.* 6): *Dona sua coronat Deus, non merita tua.* Doch auch er *de fide et opp. c.* 14: *fidem sine operibus nihil prodesse.*

d) Auch abgesehn von der Neigung, die nicht blos von ihren Gegnern pelagianisch genannt worden ist, lag die Nothwendigkeit davon,

Gedanke verworfen, dass Glaube ohne Werke beselige: jener eben ganz in theoretischer Bedeutung genommen[e]). Immer aber galt die Liebe als Grund aller christlichen Tugend, und dem Glauben verwandt[f]).

---

dass die katholische Kirche immerdar die Seligkeit vom Glauben und den Werken abgeleitet hat, darin: 1) dass die *fides catholica* als so leicht für bequeme Geister und mit der Todsünde vereinbar sich grade durch fromme Werke als etwas innerlich Gewordenes beweisen musste (*Bernard. in Cant. sermo* 24: *fidem catholicam opere probare*); 2) dass nach der jüdischen (*Dan.* 4, 24. *Tob.* 12, 9) und judenchristlichen Ueberlieferung (*Jac.* 1, 22 *sqq.* 2, 14 *sqq.*) auch in die Werke das Heil gelegt war, wie z. B. der orientalische Volksglaube es immer dem Almosenspenden verheissen hat; 3) dass die alte Kirche nach ihrer zeitgemässen Bussordnung für Sünden nach der Taufe eigene Satisfactionen forderte, und die katholische Kirche wie jede Hierarchie auf blos kirchliche Werke, die nicht vom Sittengesetze als nothwendig geboten sind, ein besonderes Gewicht legte. Daher die alte Kirche nicht daran gedacht hat, dass blos durch den Glauben an den Erlösungstod die Sünde vergeben würde; Origenes (*in Lev. hom.* 2, 4) nennt 7 Mittel der Sündenvergebung nach damaligem Kirchengebrauche. Diesem Standpunkte lag es ganz fern, dass die Berufung und Umbildung des Menschen nur auf einem Wege geschehe. *Cyr. Hier. cat.* 18, 13: *Πολύτροπος — τῆς αἰωνίου ζωῆς ἡ εὕρεσις· φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ Κύριος οὐ μίαν, οὐδὲ δευτέραν μόνην, ἀλλὰ πολλὰς τὰς εἰσόδους τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνέῳξε θύρας.* Und der Katholicismus mit seinen Heiligen, seinen hierarchischen Ständen und empfohlenen Entsagungen setzte ein auf der eignen freien That ruhendes Verdienst des Menschen nothwendig voraus. Selbst Augustin *retract.* 1, 23: *fides inchoat meritum*; doch mit dem retractirenden Zusatze: *fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei.*

e) *Iren.* 1, 23, 3: (*Simon suos docuit*) *liberos agere quae velint, secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas justas.* 1, 6, 2: (*Valentiniani*) *αὐτοὺς μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν* (nur die gemeinen Christen, die Kirchlichen, bedürften der Werke). In demselben Zerrbilde des Paulinischen Begriffs Karpokrates (*ib.* 1, 26, 5): *διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης σώζεσθαι,* alles andre sei gleichgültig und nur conventionell.

f) *Clem. Rom. ad Cor. c.* 50: *Μακάριοί ἐσμεν εἰ τὰ προστάγματα θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Aug. in Ep. Jo. tr.* 5: *Signent se omnes signo crucis. Respondeant omnes amen etc. Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi charitate. De grat. et lib. arb. c.* 7: *Fides, quae per dilectionem operatur, ipsa est fides, quae fideles Dei separat a immundis daemonibus, nam et ipsi credunt.* Hiernach hat sich in der Scholastik die Lehre von der *fides formata* ausgebildet: der Glaube, der sein belebendes Princip (*forma*) in der Liebe hat; nur dieser liebeskräftige Glaube galt für die höchste Tugend und für ausreichend zum Heile. Aber die Praxis der vorreformatorischen Kirche legte die Versöhnung vornehmlich, wie objectiv in die Fürbitten der Heiligen und in den Ablass, so subjectiv in die eignen kirchlichen Werke, mit ihrer

2. In dem Geiste der Reformation wurde jene Lehre von der Rechtfertigung nur durch den Glauben, auf dieselbe Weise und für denselben Gegensatz eingeführt, wie sie sich bei Paulus entwickelt hatte[g]). So durchgebildet war die Idee des seligmachenden Glaubens bei den Vorgängern der Reformation nicht gewesen, wie sie es bei den Reformatoren wurde[h]). Der Widerspruch gegen diese Lehre von den ersten Zeiten her galt entweder ihr selbst nach einer Misdeutung derselben (die ge-

---

Wirksamkeit, wo nur keine Todsünde entgegenstand, auch abgesehn von der Gesinnung, nach diesem unverfälschten Begriffe des *opus operatum*.

g) Als Grundlehre der Reformation (§. 105, *a*): die Seligkeit durch den Glauben allein ohne die Werke. Dieser Glaube an die Versöhnung am Kreuze wurde als *specialis* oder *salvifica* von *fides generalis* unterschieden (*Apol. Conf.* 172), diese das Fürwahrhalten der christlichen Dogmen insgemein (wesentlich gleich der *fides catholica*) ohne durchgeführte Bestimmung ihres Verhältnisses, und nach den Schilderungen der Reformatoren von den Dogmatikern als tiefinnerliche Sache des Gemüths (*notitia, assensus, fiducia*) beschrieben. Die Rechtfertigung als göttlicher Gnadenact, der den Sünder durch Zurechnung des Verdienstes Christi für gerecht annimt, obwohl er es noch nicht an sich selbst ist, (*Apol. Conf.* 125: *Justificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, scilicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem,*) daher von der Heiligung gänzlich verschieden. Die Reformation hat dieses Dogma nicht allein dem falschen Vertrauen auf Ablass und Werkheiligkeit entgegengestellt, sondern auch der scholastischen *fides formata*, weil die Liebe in ihr als etwas Eigenes und Verdienstliches angesehn wurde. *A. C.* 81: *Excogitaverunt cavillum, quo eludunt (Scripturam S.), dicunt de fide formata accipi debere, h. e. non tribuunt fidei justificationem, nisi propter dilectionem, imo prorsus non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, qui somniant fidem stare posse cum peccato mortali.* 66: *Facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis* (der mit der Erbsünde noch belastete Mensch) *possit Deum diligere super omnia, quia non sentiunt, quid sit ira aut judicium Dei: at in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum.*

h) Fromme Demuth hat oft unbefangen die nachmals protestantischen Ausdrücke gebraucht, z. B. *Paschas. Radb. de fide, spe et charit.* 1, 11: *Justitia fidei est, qua de impiis per fidem justi efficimur sine ullis bonorum operum meritis praecedentibus.* Doch mit der Bestimmung: *justificamur gratis per fidem, sed non ex alia, quam quae per dilectionem operatur, — his quippe duobus justificamur, volendo et gratia, currendo per fidem.* So Tauler's sinnvolle Reden vom Glauben und seiner Seligkeit, z. B. *medull. an. c.* 8. 14. 15. Am bestimmtesten und im Gegensatze wider alles Menschenwerk: Staupitz, v. chr. Glauben, *c.* 6. 10. 14. Aber auch die andern Mystiker hatten an der Liebe fast dasselbe geistige Princip, welches der Protestantismus im Glauben gefunden hat.

wöhnliche katholische Polemik)[i]), oder eben ihrer Misdeutbarkeit, oder den Uebertreibungen im Sinn oder Ausdruck, welche stattgefunden hatten[k]). Die Lehre von den guten Werken blieb ein wahrer Sitz von Unklarheit und Verwirrung[l]).

---

i) *Conc. Trid. sess.* 6. *c.* 9: *Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit.* Wenn das Tridentinische Dogma, wie es in Rücksicht auf die protestantische Fassung aufgestellt worden ist, freisinniger erscheint als diese, so ist doch in jener Kirche unter der sittlichen Kraft und Tugend immer auch das kirchliche Verdienst, unter der Gnade Gottes auch die Gunst der Kirche verstanden worden. Die ältere Polemik beschuldigte den Protestantismus als eine Erneuerung des Simonismus (*e*) der sittlichen Indifferenz, die neuere, wie schon Erasmus, ging mehr auf den der gegenwärtigen Bildung entfremdeten Grund des Dogma, die gänzliche Unfreiheit des Menschen, die Vernichtung selbst des Organs zur selbstthätigen Auffassung der Gnade. Die rationalistische Polemik des 18., mitunter selbst des 19. Jahrh. gab der protestantischen Kirchenlehre Schuld, dass sie von einem Begriffe, einem blosen Fürwahrhalten das Heil abhängig mache; was der reformatorischen Lehre ganz fern lag; näher ihrer Erstarrung in der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrh., der die Pietisten den Glauben zu werkthätig aufzufassen schienen (Hossbach, Spener. II. 222 ff. 242 ff.)

k) Die Paradoxie Amsdorff's (Dass die Propositio: gute Werke sind z. Seligk. schädlich, eine rechte chr. Prop. sey, durch die h. Paullum u. Luth. gepredigt. 559. 4.) meinte Menschenwerke im katholischen Sinne und das falsche Vertraun auch auf sittliche Werke. Die Concordienformel hat dies ebenso sehr anerkannt als berichtigt *p.* 708: *Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis in ea reponere, gratiam Dei iis promereri vellet, respondemus, non quidem nos sed d. Paulus, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia, verum etiam perniciosa sint. Inde tamen haud quaquam sequitur, quod nude asserere liceat, bona opera credentibus pernicicosa. Propositio ita nude usurpata falsa est et offendiculi plena, qua disciplina et morum honestas labefactantur.*

l) Doch hat es Luther bereits 1520 klar ausgesprochen (v. d. christl. Freih. *c.* 36 ff.), dass wahrhaft gute Werke die nothwendige Folge und Bewährung der durch den Glauben wiedergebornen Persönlichkeit seien, wie ein guter Baum gute Früchte trägt, aber die Früchte tragen nicht den Baum, und *Conf. Aug. I*, 6: *Quod fides debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere, propter voluntatem Dei, non ut confidamus, per ea opera justificationem coram Deo mereri.* 20: *Facile apparet, hanc doctrinam non esse accusandam, quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam, quod ostendit, quomodo bona opera facere possimus.* Auch hat die evangelische Kirche unter diesen guten Werken immer die vom Sittengesetz gebotenen (nach damaligem Sprachgebrauche: *quae Deus ipse in verbo suo praecepit*) verstanden. Dass die Concordienformel die Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile verwarf (590: *bona opera necessaria esse ad salutem*), und ihre moralische Nothwendigkeit als

In manchem Anderen liessen die Reformatoren den Ausdruck freier, wie, wenn sie vom Verhältnisse des Glaubens und des heiligen Geistes sprachen [m]).

3. Die Fragen über Gesetz und Evangelium gehören für denselben Lehrgegenstand. Auch hier ist Augustin den Reformatoren vorangegangen, indem er jene Begriffe freier, allgemeiner fasste [n]). Der Antinomismus war eine Ueberspannung der protestantischen Lehre vom Grunde des christlich Guten [o]).

Folge des Glaubens behauptete (589. 700), war eine folgerechte, doch schon subtile Distinction. Aber die scharfe Trennung der Rechtfertigung von der Heiligung, mit der Behauptung, dass jene nur ein Act in Gott sei (*actus forensis*), nicht eine Umgestaltung des Menschen, konnte um so weniger klar gemacht werden, je tiefer der protestantische Gedanke den Glauben als ein die ganze Persönlichkeit umgestaltendes Princip fasste, und wenn die Lust an guten Werken sammt der Fülle der Liebe aus dem rechten Glauben hervorbrechen sollte, so erschien er als ein Princip, welches sie bereits in sich trägt. Von dieser Seite haben auch Schwenkfeld, Osiander (§. 105, *b*) und alle Mystiker dem blos äusserlich gehaltenen Rechtfertigungsbegriffe widersprochen.

m) Beides ist kirchlich: der h. Geist wirkt den Glauben und wird durch den Glauben empfangen. *Conf. Aug.* 11: *Spiritus S., qui fidem efficit. Apol. Conf.* 83: *Spiritus S. accipitur fide.* Also, wenn dieses vereinigt werden soll, ein sich gegenseitig steigerndes Wechselverhältniss.

n) An die Stelle der beiden heiligen Grundbücher, A. und N. T., trat ihr Inhalt: Mosaismus und Christenthum nach ihrer wesentlichen Verschiedenheit (*Aug. de spir. et lit. c*) 25: *haec apparet distantia V. et N. T., quod lex ibi in tabulis, hic in cordibus scribitur, ut quod ibi forinsecus terret, hic delectet intrinsecus*), und indem Pelagius die volle und mögliche Gesetzeserfüllung, im allgemeinsten Sinne des Sittengesetzes, als heilbringend behauptete, stellte Augustin ihm das Evangelium als die alleinseligmachende Gnade entgegen (*c. Epp. Pel.* 4, 5: *verbis haereticorum, quibus dicunt legem — omnibus sanctis, mandata ejus servantibus, vitam potuisse conferre perpetuam — respondet Apostolus Rom.* 4, 14. vrg. allg. DG. S. 170), wobei schon durch Paulus der Gegensatz von Gesetz und Glaube gegeben war, das Organ zur Aufnahme des sündenvergebenden Evangeliums statt desselben (*Aug. de spir. et lit. c.* 30: *per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum*); auch als *lex operum* und *lex fidei* (*ib. c.* 13).

o) Allg. DG. S. 344. Der Protestantismus hat vom Anfange an, wenn auch bei anfangs noch schwankendem Sprachgebrauche, diese Unterscheidung im Sinne gehabt, die seinen Grundlehren von Sünde und Glauben entsprach: das Gesetz das unbedingte Verbot, das Evangelium die Vergebung der Sünde, mit allem Zubehör, jenes auch im N., diess als Weissagung auch im A. T. *Apol. Conf.* 170: *In haec duo opera distributa est tota Scriptura: altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata: altera pars evangelium, h. e. promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota*

§. 111.

Objectiv erfolgt nach der allgemeinen Kirchenlehre jene Aneignung des Verdienstes Christi durch die Wirkung des göttlichen Geistes, vorzugsweise Gnade genannt. Während aber die alte Kirche, mit einfach frommer Auffasung, beides, Menschenwillen und Gottes Act immer beisammengedacht hatte, im Ausdrucke das Wort, Mitwirkung Gottes gern gebrauchend [1]): änderte sich im Abendlande seit Augustinus die ursprüngliche Lehre von diesem innerlichen Heile des Menschen. Der Semipelagianismus stellte der strengen Kirchenlehre eine Mitwirkung des Menschen mit Gott entgegen, indem er diese verschieden auffasste [2]).

1. Jene einfach fromme Lehre herrscht in der griechischen Kirche fortwährend. Sie geht, die menschliche Willensfreiheit achtend, der über Freiheit und Vorsehung parallel, welche dort immer auch geherrscht hat (§. 48). Die Antiochener sprachen sich schon darum eifriger und bestimmter hierüber aus, weil ihre Richtung wesentlich praktisch, und weil sie Schriftausleger waren [a]). Aber fest stand immer und überall in der Kirche die Nothwendigkeit der Gnadenwirkung zum Heile [b]). Selbst der schroffste Pelagianismus leugnete sie nicht ab [c]).

Scriptura, primum tradita est Adae, postea Patriarchis etc. In dem durch Agricola veranlassten innern Streite war die lutherische Kirche einig über einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes für die noch nicht Wiedergebornen, als bürgerliche Strafgewalt zur äussern Ordnung (*politicus*) und als hinführend durch seine Schrecken zum Versöhner (*elenchticus sive paedagogicus*): der Streit betraf einen *tertius usus legis* für die Wiedergebornen, welche nach Agricola freigesprochen vom Joche des Gesetzes allein durch die Freude am Evangelium das Rechte thäten, dagegen die Concordienformel *art.* 6 einen *usus didacticus sive normativus* für das noch Unwiedergeborene in den Wiedergeborenen festsetzte: *tertius usus ad renatos pertinet, non quatenus justi, sed infirmitati adhuc obnoxii sunt.*

a) §. 93, *b*. Diese Lehre von der Gnade und Prädestination ist überall nur die andere Hälfte des Ringes zur Lehre von der Sünde und dem durch sie bewirkten sittlich religiösen Unvermögen des Menschen, obwohl das sittliche Bedürfniss und religiöse Gefühl der folgerechten Anerkennung dieser andern Hälfte oft entgegenstanden.

b) Ignatius (*ad Smyrn. c.* 11: *θέλουσιν εὐπράσσειν ὁ θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν*) spricht bereits den bleibenden Grundsatz der griechischen Kirche aus (*συνέργεια* war ein gewöhnlicher Ausdruck des Chrysostomus von der Menschenkraft zum Guten), wie er schon in der apostolischen Thatsache der Geistesgaben lag; aber auch ausserhalb der Kirche hat der fromme Sinn das Gute und Grosse in der Menschenwelt immer als ein Gott-Gewirktes und Gegebenes angesehn.

c) *Pelag. expl. fidei: Liberum arbitrium sic confitemur, ut di-*

2. Pelagianische und semipelagianische Lehre: allg. DG. S. 174 ff. 215 ff. Die Mitwirkung des Menschen mit Gott konnte im Allgemeinen dreifach aufgefasst werden: als vorangehende (Vorbereitung oder Verdienen der Gnade oder doch Verlangen nach ihr) — als zugleich wirkende, wenigstens die Gnade ergreifende — als ausführende, vollendende. Wir finden alle diese Ansichten, ungeschieden, neben einander bei den Vertretern der semipelagianischen Partei. In der Controvers vermischten sich immer zwei Vorstellungen: die von Mitwirkung des Menschen an sich, und die von Mitwirkung des, bereits gehobenen, geheiligten Menschen[d]).

§. 112.

Im Augustinischen Lehrbegriffe, welcher selbst den Glauben an die Gnade, also die Empfänglichkeit für dieselbe, göttlich gewirkt werden liess, lag unbedingt die prädestinatianische Lehre, in welcher das Nicht-

---

camus nos semper Dei indigere auxilio. Pelag. ad Innoc. (b. *Aug. de grat. Ch. c.* 33): *In omnibus* (*Christianis, Judaeis, Gentilibus*) *est liberum arbitrium acqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.*

d) Der Semipelagianismus, wie Cassianus ihn gleich auf das bestimmteste ausgesprochen hat, betrachtet es als zufällig und wechselnd, ob die Bekehrung von der evangelischen Gnade Gottes oder von der Freiheit des Menschen anhebe, nur das zum Heile nothwendige Zusammentreffen beider ist ihm wesentlich (*Collatt. PP.* 13, 11). Sein Unterschied vom Pelagianismus besteht nur darin, dass dieser eine Stufe der Seligkeit ohne Christus anerkennt, er keine. Mit dem folgerechten Augustinismus hat er gemein, dass auch dieser ein Mitwirken des Menschen anerkennt, aber erst des durch die Gnade befreiten: *Aug. de grat. et lib. arb. c.* 17: *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Der Scholastik ist hiernach das Kunststück gelungen, in die Formen Augustin's einen semipelagianischen Inhalt zu bringen: die Vorbereitung des menschlichen Willens geschieht durch die zuvorkommende Gnade (*gratis data, praeveniens, disponens, operans*), durch die Benutzung derselben von Seiten der Menschen entsteht ein *meritum congrui,* kraft desselben ertheilt Gott dem Menschen seine volle Gnade (*gratum faciens, perficiens, cooperans*), durch treue Benutzung derselben von Seiten des Menschen entsteht das *meritum condigni,* Anrecht auf die ewige Seligkeit. *Lomb. II. dist.* 26. *A. Alex. Hales. II. qu.* 96. 1. *Thomas II,* 1. *qu.* 109. *art.* 6. Vrg. *Rettberg, Doctorum schol. placita de gratia et merito. Gott.* 836. 4. Mehr oder minder bestimmt ausgesprochen blieb diese Lehrweise die feststehende katholische Ueberlieferung, auch zu Trient vorausgesetzt (*Scss.* 6. *de justif. can.* 3 *sq.* 32.), sowohl im Interesse des freien, denkenden Geistes, als im Interesse der Hierarchie, deren Ablass, Heiligendienst und kirchliche Werke mit der Anerkennung eines durch die eigne freie That erworbenen Verdienstes vor Gott zusammenhingen.

glauben Einiger davon abgeleitet wurde, dass keine Gnadenwirkung auf sie erfolgte [1]). Auf diese Lehre nun bezog sich vornehmlich der semipelagianische Widerspruch: die Kirche nahm ihn im Stillen in sich auf durch das ganze Mittelalter, und selbst die Vertheidiger der Augustinischen Lehre fassten sie nicht im strengen Sinne auf, oder sie führten sie, allerdings consequent, auf ein pantheistisches Gebiet hinüber [2]). So oft dann späterhin die Prädestinationslehre aus der Gefühlssprache heraustreten wollte und zum dogmatischen Begriffe werden, hat sie sich immer selbst verwirrt, und Streitigkeiten erregt, welche eben so hart gewesen sind, als sie dunkel und erfolglos waren [3]).

Der Stoff des hier Gesagten liegt in der allg. Geschichte. Augustinus Prädestinationslehre S. 175 f. Prädestinatianische Streitigkeit des 9. Jahrh. S. 217 ff. Arminianismus S. 372 f. Jansenismus und die verwandten Lehren S. 402 f.

1. Die allgemeine Frage der Prädestination: worauf sich die göttliche Bestimmung zur Seligkeit und Verdammniss der Einzelnen gründe? wurde in der ältesten Kirche nicht aufgeworfen, weil sich die Antwort von selbst verstand [a]). Auch finden wir in jenen Zeiten gewöhnlich nicht von einem ewigen Beschlusse Gottes über die Seligkeit Einzelner gesprochen. Gegen die freilich dem Prädestinatianismus nur ähnliche Meinung der Gnostiker: dass die Menschen sich in nothwendig zu Beseligende und nothwendig Unselige abtheilten — sprachen die Kirchenlehrer ausdrücklich [b]).

2. Pantheistisch wurde der Prädestinatianismus in Thomas von Bradwardin: allg. DG. S. 267. Deterministisch wenigstens ist er bei Wicliffe, in Luther's und Melanchthon's und in Zwingli's frühern Lehren geworden [c]). Die deterministi-

---

a) Sobald das eine Moment der Entscheidung über das ewige Heil des Menschen in diesen selbst, in sein freies Eingehn auf die göttliche Gnade, gelegt wird, ist gar kein Anlass, von einer Prädestination in diesem Sinne zu reden, sondern nur von einer göttlichen Präscienz und ihr gemässer Verfügung. *Just. c. Tryph. c.* 140. *Iren.* 4, 29, 2.

b) Die Gleichheit liegt darin, dass nach gnostischer wie nach Augustinischer Lehre über das ewige Geschick des Menschen ohne sein Zuthun und vor seiner Geburt entschieden ist: aber nach Augustin, indem die Gottheit den einen Theil der gleich verdorbenen Menschheit zum Heile bestimmt, den andern seinem Verderben überlassen hat: nach der betreffenden gnostischen Lehre sind es Menschen gänzlich verschiedener Art, von verschiedenen schöpferischen Mächten hervorgebracht oder begabt. *Iren.* 1, 6. u. oft.

c) Wicliffe steht in dieser Lehre mit Bradwardin auf gleichem Bo-

sche Lehre (deren Consequenz wieder der Pantheismus ist) war befriedigender, theils für den Verstand, theils auch, sofern hiervon bei einer solchen Lehre die Rede sein kann, für die Gesinnung, das Gemüth, als der reine Prädestinatianismus.

3. Bei den Vorläufern der Reformatoren und bei den Reformatoren war (vrgl. §. 91) dieser ganze Complex von Lehren eigentlich nur ein tiefreligiöser Gefühlsausdruck. „Die Religion ist Alles für den Menschen, ehe Gott in das Leben einzieht, ist der Mensch verworfen, ein Gräuel: er hat sich aber dann ganz an Gott hinzugeben.“ Die harte Sprache, in welcher man solche Gefühle auszusprechen pflegte, konnte am wenigsten im deutschen Kirchenleben auffallen, da dieses ja damals ganz durchdrungen war von der Mystik.

Indem die deutschen Reformatoren selbst zum Begriffe übergingen, fühlten sie das Bedürfniss die Lehre zu mildern. Dieses konnte nur im Semipelagianismus geschehen: sie wählten die mildeste Form desselben, in welcher die Mitwirkung nur negativ, als Nichtwiderstehn, aufgefasst wurde[d]). Der Syner-

---

den: allg. DG. S. 312. Luther: eb. S. 329. z. B. *de servo arbitr.* (*Opp. Wit. II.*) 435: *Humana voluntas in medio posita est ceu jumentum: si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus: si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere, aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.* 482: *Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant se esse abnegatores Christi. Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia?* Die Schriftlehre hat er durch die Behauptung eines ihr widersprechenden verborgenen göttlichen Willens eludirt: *ib.* 451: *Non vult mortem peccatoris, verbo scilicet: vult autem illam voluntate imperscrutabili.* Melanchthon in der *ed. princeps* der *loci* geht von einer Vorsehungslehre aus, welche auch abgesehn vom Sündenfalle jede menschliche Freiheit ausschliesst: *I. Omnia necessario evenire Scripturae docent. Voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit Scriptura.* Vrg. *Jul. Müller, Luth. de praed. et lib. arb. doctrina. Goett.* 832. 4. Zwingli's niemals aufgegebene, aber von ihm selbst als esoterisch betrachtete Prädestination ruht auf einer pantheistischen Vorsehungslehre, ohne alles Präjudiz für eine auf die christliche Sache beschränkte Gnade Gottes. *De provid. c.* 6: *Praedestinatio libera est citra omnem respectum bene aut male factorum de nobis Dei constitutio. Electio his tantum tribuitur, qui beati futuri sunt, et qui miseri futuri sunt non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum et repudiandum, quo justitiae exempla fiant. — Nihil vetat, quominus inter gentes quoque Deus sibi deligat, — libera est enim electio ejus,* Allg. DG. S. 366.

d) Diese Milderung ist erst im Gegensatze des Calvinismus durch die Concordienformel (*art.* 11) symbolisch geworden. Sie hielt einerseits den Augustinischen Vordersatz fest, die gleiche Verdorbenheit und

gismus meinte allerdings in Sinn und Sprache etwas Bedeutenderes, doch blieb meist schwankend, ob die Synergie von Seiten des Menschen darin bestehe, was er an sich selbst noch Gutes besitze und zum Heilsgeschäfte hinzubringen könne, oder nur in der Mitthätigkeit des durch die Gnade bereits gehobenen, geheiligten Menschen [e]). Dagegen Calvin mit starrer Consequenz des Verstandes [f]), Jansen wieder mehr vom Standpunkte der Re-

---

Unfähigkeit aller Menschen zum Guten, scheinbar bis zum Ableugnen eines übriggebliebenen Organs für die Gnade (642: *repudiantur qui docent hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi*): andererseits den allgemeinen ernsten Willen Gottes alle Menschen zu beseligen. Der zugleich festgehaltene Unterschied zwischen Erlösten und Verlornen wird hier nur erklärbar durch das still eingeschobene Zugeständniss, dass es doch bei den Menschen stehe, sich der göttlichen Gnadenwirkung hinzugeben, oder zu verschliessen, sonach die Entscheidung über sein Loos in seiner eignen Hand liege, was der Vordersatz so kräftig geleugnet hat. Die Concordienformel im Gefühle des praktischen Bedürfnisses ihrer Inconsequenz hat den Muth, sich für ihre Lehre auf Luther *de servo arbitrio* zu berufen (*p.* 668) und auf das 9. Capitel des Römerbriefes (mit dieser Verdrehung *p.* 818: *accurate Apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus diaboli et hominis, qui ex instinctu diaboli se ipsum vas contumeliae fecit*).

e) Die Schule Melanchthon's hat im Grunde das Erstere gemeint: so verwirft Melanchthon in der Ausgabe der *loci* von 1536 jeden Determinismus als Unsinn der Sophisten (*deliramenta περὶ τῆς ἀνάγκης*) und nennt als die Ursachen der Bekehrung *verbum, Spiritum S. et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae*, und so wird auch in der Concordienformel das Dogma der Synergisten verworfen (677: *si Spiritus S. initium faciat, tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere aliquomodo, etsi parum et languide, ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere posse*): allein von den streng Lutherischen gedrängt, zog sich jene Schule meist auf die Annahme des Nichtwiderstrebens, der *capacitas passiva* und der erst aus Gnaden neu ertheilten Kraft zurück: Pfeffinger, Antw. auf die öffentl. Bekenntn. u. Confutation d. Schwärmerei N. v. Amsd. Witt. 558. 4. *Strigel, declaratio* in *Schlusselburgi Cat. Haer. V.* 88 *sqq.*

f) Sein Dogma ist die klare Schlussfolge aus der gemeinsam angenommenen gleichen Verdorbenheit und Unfreiheit aller Menschen, daher die Thatsache ihres verschiedenen sittlichen Zustandes und ewigen Geschickes nur aus Gott sein kann. Aber Calvin dachte auch zu klar und aufrichtig, um den letzten Grund des Unterganges der zur Hölle Bestimmten in die Erbsünde zu legen (*infralapsarii*), da diese selbst als Folge des ersten Sündenfalles nur von Gott verordnet sein kann (*supralapsarii*): sonach blieb nichts als der absolute Wille Gottes übrig, der blos einen Theil der Menschheit zum Heile bestimmt hat

ligion, wiewohl ascetischer als die Reformatoren [g]). Es ist keine Frage, dass dem nirgends mehr haltbaren Dogma nur tiefer abgeholfen werden könne und müsse, in der Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur [h]).

§. 113.

Die Idee, dass nur im christlichen Leben die göttliche Geistesfülle wirke, wird in dem kirchlichen Gedanken bald so ausgesprochen, dass nur die Verbindung mit der Kirche den heiligen Geist zu vermitteln vermöge, bald so, dass sich derselbe nur in gewissen Gnadenmitteln mittheile, welche von Christus gestiftet worden seien [1]). Die Eintheilung dieser Mittel in Gotteswort und Sacramente, wie die protestantische Kirche sie aufgestellt hat, ist ganz im altkirchlichen, ja im apostolischen Sinne gedacht [2]).

(*gratia particularis*), den andern zur Verdammniss. *Instit.* 3, 23, 7: *Quaero: unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est!* 24, 12: *Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc ejus praedicatione magis excoecat.* 2: *Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus? respondendum est: quia voluit.* Die reformirte Kirche, soweit sie sich in den Beschlüssen von Dordrecht aussprach, hat nur die infralapsarische Ansicht festgehalten, bis in der neuern Zeit Zwingli's Richtung fast überall siegte und hier überschritten wurde.

g) Dieses war die katholische Haltung des Jansenismus, dass, trotz der Lehre von der alleinseligmachenden Gnade, im Leben das höchste Gewicht auf fromme Werke und Entsagungen gelegt wurde. Allg. DG. S. 403 f.

h) Der neuern Zeit beider Kirchen ist mit dem Augustinischen Begriffe der Erbsünde die kirchliche Grundlage der Prädestination verloren gegangen. Wo dennoch ein Interesse für sie entstanden ist, geht es aus der pantheistischen Gottesidee hervor, die keinen Raum lässt für eine relative menschliche Freiheit (Marheineke, Ottomar, ü. Freih. u. Gnade. Brl. 821. Hegel, Phil. d. Rel. II. 271 ff.): oder auch da, wo das speculative Interesse im absoluten Abhängigkeitsgefühl eine religiöse Bedeutung erlangt hat, schlägt der Calvinismus in sein Gegentheil um, nehmlich unbedingte Prädestination, aber aller zur Seligkeit, nur in verschiedener Zeitentwickelung, also mit Aufhebung des dualistisch Particularistischen die Versöhnung von Prädestination und Universalismus. Schleiermacher, Abh. ü. d. Erwählung. In d. theol. Zeitschr. Brl. 819. 1. Christl. Glaube, I. 275 ff. So hat auch Schweizer (Glaubensl. d. ref. Kirche. I. S. 40 ff. bes. 79 f.) die Eigenthümlichkeit der reformirten Lehrweise in ihrer nothwendigen Fortbildung gefasst.

1. Die erstere Ansicht fasst die zweite natürlich in sich: nur ist sie weiter, und streng genommen, lässt sie auch das Sacrament durch die Kirche Bedeutung und Kraft haben. Eigentlich ist es die der alten Kirche gewesen, der Katholicismus hat sie nur am klarsten und vollständigsten durchgeführt. Die zweite ist die protestantische[a]). Beide stellen sich aber der Mystik entgegen, welche fortwährend unvermittelte Gnadenwirkung fordert und sich deren rühmt[b]).

2. Jene Eintheilung erscheint in den mannigfaltigsten Ausdrücken bei den alten Kirchenlehrern: Wort und Sache, Predigt und Geheimniss, Schrift und heiliges Werk. Die Protestanten stellten diese Eintheilung geflissentlicher hervor[c]). Uebrigens

---

a) Man hat es bereits bemerkt, dass Irenäus — 3, 24: *ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia:* — im ersten Gliede seiner Rede den katholischen, im zweiten den protestantischen Grundgedanken ausspricht. Er selbst, nur die unbedingte Identität von Kirche und Geisteswirkung behauptend, meint es im katholischen Sinne, wie schon aus dem unmittelbar voran- und nachgehenden erhellt: *in ecclesia disposita est communicatio Christi i. e. Spiritus S. — in ecclesia posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam.* Wie Cyprian im bestimmten Gegensatze der vom Stamme der Kirche losgerissnen Häresis: *de unit. ecc. c.* 6: *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.* 14: *Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est.* Tiefer liegt der Unterschied in dem verschiedenen Begriffe der Kirche: der Katholicismus meint diese bestimmte, äusserliche Kirche, auf welche alle Wirksamkeit des heil. Geistes beschränkt ist: der Protestantismus die geistige Gemeinschaft mit Christo und allen ihm wahrhaft Verbundenen, daher grade für ihn das Bedürfniss hervortrat, jenes Unsichtbare und für ein gröberes Denken Unfassbare durch die Beschränkung auf bestimmte Gnadenmittel fest und handgreiflich zu machen.

b) Wiefern aber die römische Kirche zunächst in der Dogmenbestimmung sich nicht an das geschriebene Gotteswort bindet, warf der reformatorische Protestantismus sie auch mit dieser Mystik unter den Begriff des Enthusiasmus zusammen. *Art. Smalc.* 331 *sq: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam largiri, nisi per verbum et eum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum enthusiastas, i. e. spiritus qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam judicant, flectunt et reflectunt pro lubitu, ut faciebat Monetarius et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter spiritum et literam. — Quid, quod etiam papatus est merus enthusiasmus, quo Papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam.*

c) *Art. Smale.* 333: *In hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et*

lag in den Fragen und Streitigkeiten derselben über das göttliche Wort und über dessen Kraft immer eine grosse Zweideutigkeit. Wort Gottes bedeutete unseren Vätern bald die h. Schrift, bald ihren Inhalt, bald das Gepredigte und diese Predigt: wenn über die Kraft des Gotteswortes in der Bedeutung, heilige Schrift, die Frage war, dachte man bald daran, ob dieselbe nothwendig, und ob durch sich selbst, und wie durch sich, endlich ob nur beim klaren Verständniss, nicht auch nur bei allgemeinen heiligen Gefühlen dieselbe wirke. Eben durch diese Zweideutigkeit haben jene Streitigkeiten auch immer so wenig Erfolg gehabt [d]).

§. 114.

Was aber die Lehre von den Sacramenten anlangt, in deren geschichtlicher Behandlung die Dogmengeschichte nothwendig Vieles mit der Archäologie gemeinsam hat, und zuerst die Zahl derselben: so ist gewiss, dass die gesammte alte Kirche, bei einer grossen Freiheit in der Aufnahme und Bezeichnung heiliger Sachen und Gebräuche als Sacramente [1]), doch immer Taufe und Abendmahl als das vorzugsweise, ja einzig Urchristliche, auch eigentlichst Segnende geachtet hat [2]); und dass bei der mittelalterlichen Annahme der Siebenzahl [3]) eine zwiefache Neuerung geschehen sei: indem einestheils jene Freiheit unberechtigt beschränkt, anderntheils schwankende Einrichtungen jenen urchristlichen gleichgestellt worden sind [4]).

---

per sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut Spiritus, sit ipse diabolus.

d) Nach einer Verschiedenheit, die schon zu den Gegensätzen der scholastischen Schulen in Bezug auf die Wirksamkeit aller Gnadenmittel gehört (§. 114, *k*), hat die protestantische Mystik, von Schwenkfeld an, dem Pochen der protestantischen Orthodoxie auf das Schriftwort das Gewicht des innern Wortes, des gotterfüllten Geistes entgegengesetzt. Bei Rathmann (Jesu Chr. Gnadenreich. Danz. 621. *Quaestiones undecim. Dantisci* 623.) kam dazu ein Gegensatz wider das mechanische Bibellesen, bei Schubert in dem jüngsten Streite desshalb (allg. DG. S. 442) liegt schon der Gedanke von einer nur intellectuellen und moralischen Kraft des göttlichen Wortes im Hintergrunde. Abgesehn hiervon, waren es nur verschiedene Standpunkte der Betrachtung, ob nach dem allgemeinen Verhältnisse des schöpferischen Geistes zu irgend einem Schriftwerke, in welchem er sich ausspricht und also in ihm enthalten ist, der heil. Geist in thomistisch-lutherischer Weise als in der Schrift enthalten und nothwendig durch sie wirkend angesehn wurde, oder in scotistisch-calvinischer Weise als erst durch sein Hinzukommen zur heil. Schrift ihre übernatürliche Wirksamkeit bedingend.

1. Die entschieden grosse rituale Freiheit der ältesten Kirche ist eben so sehr aus dem unjüdischen, geistigen Wesen derselben herzuleiten[a]), als aus dem Bestreben, welches in ihrer Idee lag, sich das Lebendigste und Sinnigste aus dem umgebenden Leben anzueignen. Von diesen waren es vornehmlich die Mysteriengebräuche, welche die Kirche gern in sich herübernahm (allg. DG. S. 62).

Die Anwendungen, welche der mit dem Ausgange des 2. Jahrh. übertragene Name *sacramentum* erhielt, hatten einen dreifachen Grund. Theils richteten sie sich nach dem griechischen *μυστήριον*, welchem in den lateinischen Schriftübersetzungen das Wort *sacramentum* allenthalben entsprach: theils nach der allgemeinen römischen Bedeutung des Wortes, theils nach einzelnen speciellen Anwendungen, welche es dort gehabt hatte[b]).

---

a) *Aug. ep.* 108: *Quod neque contra fidem, neque contra bonos mores injungitur, indifferenter est habendum et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est.* Sprüchwörtlich wurde das Augustinische: *dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei.* Daher noch im Sinne des Zeichens, an welchem die Jünger Christi erkannt werden sollten (*Jo.* 13, 35) und im Gegensatze der Menge jüdischer und heidnischer Ceremonien: *Aug. ep.* 208: *Christus sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, societatem novi populi colligavit, sicut est baptismus, communicatio corporis et sanguinis, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur.*

b) Der allgemeinste kirchliche Begriff ist daher der des Geheimnissvollen und Heiligen (*P. Lombard. IV. dist.* 1: *sacramentum — sacrum secretum*), in diesem Sinne sowohl Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung, oder die Heilslehren insgemein (*Hilar. de Trin.* 5, 35: *sacramenta salutis humanae*), ja die christliche Lehre (*Tert. adv. Prax. c.* 30: *secundum christianum sacramentum*), als auch eine Festfeier (*Leo I. in nativ. Dom. sermo* 3 vom Weihnachtsfeste: *nota quidem sunt — quae ad sacramentum pertinent solemnitatis hodiernae*); der besondere Sinn begreift jeden heiligen Gebrauch, als geweiht und weihend, sammt den dazu gehörigen Zeichen, so Augustin (*de pecc. or. c.* 40) *exorcismus* und *exsufflatio* bei der Taufe, und (*de pecc. mer. et remiss.* 2, 26) das Salz, welches auf die Lippen der Catechumenen gelegt wurde. In diesem Sinne hat zuerst Tertullian die Eucharistie ein Sacrament genannt (*de cor. c.* 3: *eucharistiae sacramentum*), während diese Bezeichnung für die Taufe schon durch den römischen Begriff des Soldateneids gegeben war als Eintritt in die *militia Christi* (*Elmenhorst. ad Apulej.* 193. *Herald. ad Arnob.* 2, 5). Der bestimmtere Begriff ist zur Bevorzugung einzelner heiliger Handlungen als eine Begriffsentwickelung des religiösen Sinnbilds und innerhalb einer supernaturalistisch aufgefassten Religion durch Chrysostomus und Augustin aufgestellt worden. *Chrys. in* 1. *Cor. Hom.* 7: *Μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν. Aug. sermo* 272: *Dicuntur sacramenta,*

2. Den Vorzug, welchen Taufe und Abendmahl in der alten Kirche vor jedem andern Ritus gehabt haben, bezeugt Rede und Gebrauch derselben von Anfang an. So wurde denn auch die kirchliche Mysterienverfassung nur für sie angelegt [c]). Ja auch, wo der Ritus geflissentlich in Mannigfaltigkeit und Fülle ausgeführt wird, wie in den apostolischen Constitutionen und bei Dionysius Areopagita, bilden jene beiden doch den Mittelpunkt [d]).

Wie unbestimmt aber auch der eigentliche Begriff vom Sacrament in Gedanken und Leben der alten Kirche war (nur als blosses Zeichen und als blosser Ritus wurde dasselbe niemals angesehen [e])): wahren geistigen oder himmlischen Segen, oder, was dasselbe war, wirkliche Theilnahme an Christus verschafften in der kirchlichen Meinung doch eben nur jene beiden [f]). Jene Unbestimmtheit erhielt sich übrigens

---

quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur habet speciem corporalem, quod intelligitur fructum spiritualem. De pecc. or. c. 40: *Rerum occultarum sacrata et evidentia signa.*

c) Nur sie galten als die eigentlich christlichen, mit göttlicher Kraft erfüllten Acte, durch welche die Kirche gebildet werde. Chrysostomus (*in Jo. hom.* 84) und Augustinus machen diese Bevorzugung mit einem johanneischen Sinnbilde (1 *Jo.* 4, 6 *sqq.*) anschaulich, dieser, jenen fast nur übersetzend, *de symb. ad Cat. c.* 6: *Quomodo Eva facta est ex latere Adae, ita ecclesia formetur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt ecclesiae gemina sacramenta.* Beide in Bezug auf heidnische Gebräuche und Mysterien: *Justin. Apol. I. c.* 66. *Tertul. de bapt. c.* 5, in der Ansicht, dass Satan die Sacramente der Christen in den Mysterien der Heiden nachgeahmt habe: *Tertull. de praesc. c.* 40.

d) Der Areopagit (*de ecc. hierarch. c.* 2-7) beschreibt als heilige Handlungen, durch welche sich Gott mit dem Menschen vereinigt: *μυστήριον φωτίσματος* (Taufe), *συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας* (Abendmahl), *τελετῆς μύρου* (Salbenweihe, zu verschiedenem heiligen Gebrauche), *τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων* (Priesterweihe), *μοναχικῆς τελειώσεως* (Mönchthum), *ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων* (Todtenfeierlichkeiten, insbesondre die Salbung des Leichnams): aber Taufe und Abendmahl stehn voran, jene als Geburt zum göttlichen Leben, dieses als *τελετῶν τελετή*, die Vollendung aller andern hierarchischen Symbole.

e) Diese Vorstellung, nur durch Erigena und Wikliffe angedeutet und immer zunächst durch die Ansicht vom h. Abendmahl bedingt, ist erst in einer spätern reflectirenden Zeit durch Zwingli, die Socinianer und Rationalisten eine Gemeindelehre geworden.

f) So hat Joh. Damascenus (*de fide orth.* 4, 13) unter dem Titel der Mysterien nur von Taufe und Abendmahl gesprochen, durch welche nach dem Gleichnisse von Geburt und Speise uns Christus zu eigen werde: *ἐπειδὴ πνευματικός ἐστιν οὗτος ὁ Ἀδάμ, ἔδει καὶ τὴν γέννησιν πνευματικὴν εἶναι, ὁμοίως καὶ τὴν βρῶσιν.* Aehnlich Berengar v. Tours, *de s. coena, Ber.* 834. *p.* 153: *Duo sunt praecipue ecclesiae sacra-*

in der Kirche bei dem Begriffe des Sacraments im Allgemeinen, indem man sich immer vorzugsweise auf die Sacramente im Einzelnen richtete. Daher denn auch, wo Bestimmungen jener Art gegeben wurden, dieselben und was von den einzelnen Sacramenten behauptet wurde, einander widersprochen haben.

Zum Begriffe des Sacraments gehörte, und blieb also (in der That bis zu den Streitigkeiten des 16. Jahrh.) unbestimmt: was es wirke, wodurch, unter welchen Bedingungen. Für das Erste war die allgemeinste Bezeichnung: ein unsichtbares Gut oder die Gnade im sichtbaren Zeichen[g]; für das Dritte: unter der Bedingung des Glaubens. Doch steht der Glaube oft auch unter den Erfolgen, Wirkungen des Sacraments, oder auch an seiner Stelle[h]. Eine zweideutige Formel schob sich im Mittelalter herein: *ex opere operato*[i]. Ueber das Zweite be-

---

menta sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis.

g) So hat Lombardus nach Augustin (*b*) den Begriff festgestellt: *IV. dist.* 1, *B*: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Ita signum est gratiae Dei, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Hugo de S. Vict. Summa, Tr. II. c.* 1: *Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae.* Hierbei wurde die göttliche Einsetzung weniger beachtet, als der göttliche Inhalt: *Isidor. origg.* 6, 19: *A secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.* Doch war auch jene die gewöhnliche Voraussetzung *Thomas III. qu.* 64, 2: *Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est, quod solus Deus sit sacramentorum institutor.* In Bezug auf diese Wirksamkeit gehn von Altersher drei Ansichten, bei den einzelnen Sacramenten oft verfliessend und wechselnd, neben einander her: sie vermitteln besondere Erfolge, auch im äussern Leben, oder nur die allgemeinen Segnungen des Christenthums, oder sie wurden zunächst als Bestandtheil der christlichen Gemeinsamkeit, als Gottesdienst betrachtet; vornehmlich im zweiten Sinne galt der alte Spruch: *sacramenta ideo purificant, quod Christi sanguine sunt imbuta.*

h) Als Bedingung mehr die *fides catholica*, als Erfolg mehr die religiöse Energie, als Ersatz im Sinne der geistigen Erhebung, die des Sacraments wie alles äussern im Nothfall auch entbehren kann: *Aug. in Jo. tr.* 25, 12 (angeschlossen an *Jo.* 6, 28 *sq.*): *Ad quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti.* Der wohl auch Augustinische Spruch — *Deus, qui sine sacramentis te salvare potest, sine charitate te non salvabit* — hat im Grunde immer in der Kirche gegolten.

i) In der Vergleichung mit ähnlichen heiligen Handlungen, als Sacramenten des A. T. (nicht blos Beschneidung und Abendmahl) hat sich nach Augustin (*enarrat. in Ps.* 73: *sacramenta N. T. dant salutem, sacramenta V. T. promiserunt Salvatorem*) die scholastische Lehre entwickelt, dass die alttestamentlichen Sacramente nur durch den Glauben (an den künftigen Erlöser) das Heil brächten, während die des N. T. unmittelbar und jedenfalls eine heilsame Macht übten. Daher, obwohl die Kirche von Altersher auf den Glauben und die ganze würdige Fas-

stand zwischen den Thomisten und Scotisten ein Zwiespalt (allg. DG. S. 266): den Thomisten war das Sacrament eine Magie, den Scotisten ein blosser Anlass, Vehikel der Gnade[k]).

---

sung zum Genusse des Sacraments gedrungen hat, doch in der spätern Scholastik jenes so genommen wurde, als sei die Wirkung der alttestamentlichen Sacramente nur durch die eigne geistige Aufnahme bedingt (*ex opere operante*), die der neutestamentlichen durch ihre eigne Kraft auch bei ganz gleichgültiger Aufnahme (*ex opere operato*). *Duns Scot. IV. dist.* 1, 6: *Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V. T.) non conferebatur ex hoc solo quod offerens non poneret obicem, sed tantum ex virtute boni motus interioris. Gabriel Biel in Sentt. IV. dist.* 1, 3: *Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic praeter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta (V. T.) conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non suffieit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia.* Die hierarchische Ansicht von frommen Werken, ihrem Vollziehenlassen durch Fremde, ihrem Erwerb durch Kauf, insbesondre die tiefeingreifende Sitte der bestellten Winkelmessen für Abwesende, Todte, fand ihren Abschluss in dieser magischen Wirkung der Sacramente. Dieser widersprach die Reformation: *Conf. Aug.* 2, 13: *Damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata. Apol. Conf. p.* 203: *Damnamus totum populum scholastieorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaiea opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis i. e. sine fide: et tamen haec impia opinio magna auctoritate docetur in toto regno Pontificio. — Quantum in ecclesia abusuum peperit illa fanatica opinio de opere operato sine bono motu utentis, nemo verbis consequi potest.* Die Synode von Trient hat ohne eine Begriffsbestimmung hierauf geantwortet: *Sess.* 7. *de sacr. c.* 8: *Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.* Aber schon in der spätern Reformationszeit erklärten gemässigte katholische Theologen wie Gropper, dass die Wirksamkeit *ex opere operato* nur dieselbe unabhängig setze von der Würdigkeit des administrirenden Priesters (vrg. *Chemnit. exam. Conc. Trid. II*, 1. *de saer.*), Bellarmin sah darin nur einen Gegensatz gegen das Verdienst des Administrirenden wie des Empfangenden (*de sacrr. in gen.* 2, 1: *ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis*), Möhler (Symbolik. Aufl. 4. S. 254 ff.) supplirte *operatum — a Christo.* Sie alle wollten sonach

3. Die Siebenzahl der Sacramente, wie wenig wir auch der Entstehung derselben geschichtlich zu folgen im Stande sind, hat ohne Zweifel früher in der kirchlichen Annahme bestanden, als man sie feststellte und ausführte. Es war natürlich, dass die sich organisirende Kirche aus der Menge von Gebräuchen sie zusammenfasste: und, wäre die Siebenzahl auch nicht überhaupt die heilige gewesen, so hätte sie schon durch die uralte Lehrform von den sieben Gaben des h. Geistes nahe liegen müssen. Dass die Bestimmung über die Zahl der Sacramente in die Zeit gefallen ist vom 9. Jahrh. an, war in der Ordnung, denn dieses war die Periode, in welcher sich die lateinische Kirche dogmatisch zu entscheiden strebte: und das 12. Jahrh., in welchem die Bestimmung für die Siebenzahl mit einem Male an vielen Stellen zugleich hervortritt, war die Zeit erfolgender Entscheidung[1]). Doch ist ausser den Schulen auch von da an die

---

nur die objective göttliche Wirksamkeit im Sacrament anerkennen, ohne die reuige, fromme Gesinnung als des gesegneten Empfanges Bedingung auszuschliessen, und hierüber würde wenigstens mit dem ältern Protestantismus ein Streit nicht stattgefunden haben. Am stärksten hat innerhalb der katholischen Kirche selbst der Jansenismus wegen der fortwährend praktischen Geltung des mittelalterischen *opus operatum* das Gewissen der Kirche geschärft, besonders: *A. Arnauld, de la fréquente communion. Par.* 643. u. oft. Darüber aber sind beide Kirchen immer einig gewesen gegen einzelne ängstliche Sectirer, dass der Segen des Sacramentes nicht bedingt sei durch die Würdigkeit des Administrirenden.

k) *Thomas III. qu.* 62, 4: (schon im Gegensatze gegen die nachmals scotistische, blose *concomitantia*) *Ponendo, quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.* Die Lehre des Scotus geht von seiner Grundanschauung, der abstract aufgefassten göttlichen Allmacht aus: *IV. dist.* 1, 5: *Disposuit Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum.*

l) Bei der gänzlichen Unbestimmtheit des Begriffs konnte in der ältern Kirche von einer Zählung gar nicht die Rede sein. Das Interesse derselben trat erst hervor, als einige bevorzugte heilige Handlungen der Taufe und Eucharistie an die Seite gestellt werden sollten. Gelegentliche Zusammenstellungen (*d, f*): *Isidor. origg.* 6, 19: *Sunt sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi*, ebenso Paschasius und Rhabanus, und da hier im zweiten Redegliede nur ein Sacrament sich in seine beiden Bestandtheile zerlegt, so scheint auch im ersten Taufe und Salbung noch in alterthümlicher Weise zusammengefasst. Ebenso *Hildebert. serm.* 84 nach *Jo.* 19, 34 (*c*). Damiani (*Opp. II.* 167 *sqq.*) nennt 12, Bernhard v. Clairv. (*Opp. II.* 87 *sq.*) eine unbestimmte Vielheit, ebenso Hugo v. S. Victor (*I. P.* 8. *c.* 7 vrg. Liebner, Hugo v. S. Vict. 353) in 3 Classen, die erste als nothwendig zum Heile bestimmt er nach jener lateinischen seit Isidor nachweisbaren

Lehre noch nicht fest und übereinstimmend [m]). In die griechische Kirche ist jene Annahme mehr äusserlich, zufällig gekommen: doch hat diese den Gegenstand auch dann noch ihren alten Bräuchen gemäss aufzustellen gesucht [n]). Auch steht dort ein Vorzug fest, welchen Taufe und Abendmahl vor den übrigen heiligen Bräuchen haben sollen [o]).

4. Der Widerspruch gegen die Kirche unter den Vorläufern der Reformation hatte immer, wenn auch untergeordnet, den gegen die Mehrzahl der Sacramente in sich [p]). Das Schwanken Melanchthon's (Luther und die Schweizer Reformatoren theilten jene reformatorische Opposition) hatte einen tieferen,

---

Ueberlieferung, die zweite zum Heile förderlich, die dritte nur vorbereitend. Nächst dem Biographen Otto's von Bamberg (zwischen 1139-89) — der denselben beim Abschiede von seinen Bekehrten sagen lässt (*Canisii Lectt. ed. Basnage. III. P. 2. p.* 61 *sq.*): *trado vobis quae tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei, septem sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus S.* — hat P. Lombardus (*IV, dist.* 2) die Siebenzahl zuerst (*baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium*), aber als etwas Bekanntes aufgestellt und nach jenen Analogie'n begründet.

m) So Tauler (Predd. 248): Glaube, Taufe und Chrisma — Busse — Abendmahl und letzte Oelung.

n) Auf der Synode zu Florenz wurde hierüber die Union ohne Zwiespalt vollzogen (*Mansi XXXI.* 1054 *sqq.*). *Conf. orth. P. I. qu.* 98: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· — τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ ἐυχέλαιον (*oleum consecratum*). Ταῦτα — ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.

o) Doch tritt derselbe auch in der lateinischen Kirche mannigfach hervor z. B. *Alex. Hales. Summa. P. IV. qu.* 8, 2, 1: (*Christus*) *duo sacramenta instituit per se ipsum, sacramentum baptismi, quod est maximae necessitatis et efficaciae, et sacramentum eucharistiae, similiter propter quotidianam infirmitatem maxime necessarium.* Nach dem alten Typus (*c*) *Thomas P. III. qu.* 62, 5: *De latere Christi fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, alterum ad eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.* Zu Trient ist wenigstens ein verschiedner Werth der Sacramente anerkannt, obwohl nicht näher bestimmt worden (*Scss.* 7. *de sacr. c.* 3). *Cat. Rom.* 2, 4: *Eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe caeteris antecellit.* Ihr zunächst wird die Taufe gestellt wegen ihrer grössern Nothwendigkeit und als *janua caeterorum.*

p) Die Waldenser verwarfen mit ihrer Erneuerung des allgemeinen Priesterthums die besondre Priesterweihe (*Léger, Hist. des égl. évang. de Piemont. p.* 65); Wikliff (*Trial.* 4, 1 *sqq.*) will nicht streiten über die Zahl, in gewissem Sinne könnten unzählige Dinge Sacramente heissen, manche Gebräuche der kirchlichen Sacramente seien Erfindungen des Antichrist; die Taboriten, allein der Schrift vertrauend, liessen nur Taufe und Abendmahl als solche gelten (ihr Bekenntniss von 1443 b. *Lenfant, Hist. de la guerre des Huss. II.* 132 *sq.*)

biblischen Grund[q]). Die Meinungen Neuerer zu Gunsten einer Mehrzahl der Sacramente gehören darum nicht her, weil sie nicht vom Sacramente, sondern vom Cultus sprechen, welchem sie, meist nicht reiflich erwogen, eine grössere Fülle auch unter den Protestanten wünschen[r]).

In anderer Weise umgedeutet wurden die Sacramente bei Gnostikern und Manichäern, auch wohl im Ritus verändert[s]).

---

q) Luther erkannte schon 1520 (*de capt. Babyl. Opp. Jen. II.* 261. 286) nur 3, und wiefern der *poenitentia* das äussere Zeichen fehle, nur die 2 Sacramente an. So auch in den Catechismen spricht er nur von Taufe und Abendmahl, das Sacrament der Busse unter den idealen Begriff der erstern fassend. *Conf. Tetrapol. c.* 16 noch Taufe und Eucharistie als *praecipua sacramenta.* Die andern Symbole der reformirten Kirche, mit verschiedenem Urtheil über den Werth der einzelnen bisherigen Sacramente, beschränken sich auf Taufe und Abendmahl als allein von Christo eingesetzt. Melanchthon (*Apol. Conf.* 200 *sqq.*) bezeichnet als Sacramente: Taufe, Abendmahl und Absolution; er hat nichts dagegen, wenn das Priesterthum als *ministerium verbi* und die Ehe als göttlich alttestamentliche Institution auch Sacrament genannt werde und will nicht streiten über Zahl und Namen, wenn nur das göttlich Eingesetzte festgehalten und jene eigentlichen Zeichen Christi (*signa N. T.*) von allen andern unterschieden werden. Das eigenthümlichst Protestantische bestand in der Behauptung aller heilbringenden Wirkung durch den Glauben allein (*i*), in welchem Gegensatze wider die Wirkung *ex opere operato* Joh. Wessel der Reformation vorangegangen war. (Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 558 f.) Daher die Gleichstellung der Sacramente A. und N. T. in der protestantischen Theologie mit der Beschränkung jener auf Beschneidung und Osterlamm als bekräftigender Typen für ihre neutestamentlichen Parallelen. Hierin lag aber auch der Anlass, die Sacramente nur für heilige Zeichen, Mittel und Pfänder des alleinseligmachenden Glaubens anzusehn. *Luth. de capt. Bab. Opp. I.* 273. *Zwingl. de vera et falsa rel. Opp. II.* 198. Aber Luther selbst und die protestantische Orthodoxie ist durch die Abendmahlslehre zu einer die Gnade mittheilenden und bewirkenden Kraft der Sacramente zurückgeführt worden; die neuere protestantische Kirche, auch wo ihr nicht die Gnadenmittel mit der Gnade untergingen, musste sich desshalb wieder der Anschauung Zwingli's zuwenden, obwohl auch die blos natürliche religiöse Einwirkung den Ausdruck *signa exhibitiva* (z. B. *Wegscheider, Instit. ed. 7. p.* 613) zuliess.

r) Göthe, a. meinem Leben II. 117 ff. (Stuttg. 829. XII). (Marheineke) Aphorismen z. Erneuerung d. kirchl. Lebens. (Berl. 817.) 179. Augusti schlug als Sacrament vor die Absolution, Kaiser die Confirmation, v. Ammon ein Sterbesacrament. Allerdings sind im Cultus und Bewusstsein der protestantischen Kirche die Confirmation, Ordination und Trauung mit einer den beiden biblischen Sacramenten nahekommenden Würde hervorgetreten.

s) Im Sinne der alten Kirche galten ihnen nur Taufe und Abendmahl als die eigenthümlichen vom Erlöser eingesetzten Mysteriengebräuche, den meisten als Weihe für die Classe der Vollkommnen, je nach der Ansicht vom irdischen Elemente wurde dabei das Wasser und

Gegner des Sacraments überhaupt, und jener beiden urchristlichen, ist in der Kirche (die Freigeisterei ausgenommen, neue und alte, wie die des Amalrich von Bena) nur die extreme Mystik, wie das Quakerthum, gewesen [t]). Dagegen war der scotistische Gedanke: *Deus non est alligatus sacramentis* — eigentlich ganz im altkirchlichen Geiste, welcher eine allseitige Durchdringung des christlichen Lebens durch die Gottheit nicht beschränken lassen mochte [u]).

§. 115.

Bei der genaueren Erwägung aber hat sich dann auch für alle Unbefangene in dem Einzelnen dieser sieben Sacramente so viel Unbestimmtes, Fremdartiges, Neues gezeigt [1]), und wiederum fehlt hierbei so manches wirklich Altkirchliche [2]), dass auch in diesem Artikel der Lehrverschiedenheit der Kirchen nur durch die entschiedene Rückkehr zu der ursprünglichen und urkirchlichen Einrichtung abgeholfen werden kann.

1. Eine unbestimmte Bedeutung hat unter jenen sieben Sacramenten das der Busse, sofern es nicht klar wird, ob ausser der Confession und der damit verbundenen Absolution, noch die beiden andern Theile der Busse (*contritio*, *sa-*

---

der Wein verschmäht, bis zur gänzlichen Verinnerlichung und Vergeistigung der heiligen Handlung bei den Paulicianern.

t) Die Schule Amalrich's in ihrer Mischung pantheistischer und apokalyptischer Behauptungen hielt in dem angebrochenen Zeitalter des heil. Geistes die Sacramente für unnöthig, da ein jeder durch die innere Gnade des heil. Geistes ohne äusserliche Handlung das Heil erlange. *Rigordus, de gestis Phil. Aug. ad ann.* 1209. b. *Duchesne, Hist. Franc. Scrr. V.* 50. Das Quakerthum als die extreme Vergeistigung des Christenthums (*s*) liess Taufe und Abendmahl als äussere Handlung der Kinderzeit der Kirche, deren höherer Bildung nur die Geistestaufe zieme, wie Johannes sie von Christo erwartete (*Luc.* 3, 16) und das Essen seines Leibes, wie er selbst es für heilbringend achtete (*Jo.* 6). *Barcl. Apol. thes.* 12 *sq.* Das Ungeniessbare an den Sacramenten in ihrer kirchlichen Bedeutung für die auf modernem Boden Stehenden: Strauss, Glaubensl. II. 557. 600 f. Dagegen es nur ein entschiedenes Zurückgehn zur heil. Schrift war, welches die Zusammenfassung von Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sacraments als eines heidnischen, unbestimmten Namens bald beklagte, bald überging: *Zwingl. Opp. II.* 197. *Socin. de bapt. c.* 14. Reinhard, Dogm. 562. *Storr, Doctr. chr.* §. 108 *sqq.* Schleierm. chr. Gl. II. 454 f.

u) Diese Seite der scotistischen Auffassung (*k*) liegt allen geistigen Erhebungen über die äussere Vollziehung der Sacramente zu Grunde, und die katholische wie die protestantische Kirche hat immer, während sie die Nothwendigkeit des Sacraments gegen seine Verächter behauptete, die Nichtnothwendigkeit in Nothfällen bekannt (§. 116, *q*).

tisfactio) zum Sacramente gehören sollen[a]). Auch das der Ehe ist bekanntlich in den Schulen der katholischen Kirche sehr ver-

---

F. Brenner, gesch. Darst. d. Verricht. u. Ausspend. d. Sacrr. v. Chr. bis a. unsre Zeiten. Bamb. u. Würzb. 818-24. III. Augusti, Denkwürdd. B. IX.

a) *J. Morinus, de disc. in admin. sacr. poenitentiae. Par.* 650. 4. u. o. Die Formen dieses Sacraments haben sich sehr allmälig gestaltet und sein hierarchischer Gedanke ist nie folgerecht durchgeführt worden. Die Ohrenbeichte der lateinischen Kirche z. B. wurde von Leo I. nur empfohlen (*ep.* 168), galt im 9. Jahrh. noch als freier Brauch (*Conc. Cabilonense c.* 33: *quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent: quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam*); selbst noch bei Gratian (*tract. de poenit. qu.* 1) als controvers: *utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere?* Erst durch Innocenz III. ward es Kirchengesetz (*Conc. Later. IV. c.* 2), jährlich mindestens einmal alle Sünden zu beichten. Den reformatorischen Gegensatz hat schon Wikliffe (*Trial.* 4, 32) durchgeführt. *J. Dallaeus, de sacramentali s. auriculari Latinor. confessione. Gen.* 661. 4. Der folgerechte Gedanke des Katholicismus ist es immer gewesen, dass der zuständige Priester die Sündenvergebung und ihr Gegentheil nicht blos anzeige, sondern auch bewirke. Aber die ältere Scholastik hat dem noch offen widersprochen, und leidenschaftlichen Excommunicationen gegenüber hat der christliche Volksverstand, mehr oder minder bestimmt auch von der Wissenschaft vertreten, sich immer dagegen aufgelehnt, dass eines Menschen Spruch Christen von der Gnade Gottes ausstossen, um ihre Seligkeit bringen könnte, z. B. *P. Lomb. IV. dist.* 18: *Ecce quam varia a doctoribus traduntur super his, et in tanta varietate quid tenendum? Hoc sane dicere possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet. — Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos et solutos. — Non semper sequitur Deus ecclesiae judicium, quae per surreptionem vel ignorantiam interdum judicat. — Quos secundum merita sententia ecclesiae percellit, laedit, et illi foris sunt apud Deum: qui autem non meruit, sententia ecclesiae non laeditur, nisi contemnat.* Daher Männer wie Tauler, unbekümmert um ungerechtes Interdict, Sterbende mit dem Leiden Christi trösteten. Selbst Thomas (*in Suppl. qu.* 21, 4) achtet ungesetzlich ausgesprochene Excommunication für nichtig (*non habet effectum, quia non est excommunicatio*), unschuldig ertragene für verdienstvoll (*humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum*). — Zu Florenz (*Mansi XXXI.* 1057) und zu Trient (*Sess.* 14. *de poenit. sacr. c.* 4) wurden 3 Acte des Pönitenten als Materie dieses Sacramentes angenommen: *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, hier mit Verwerfung der protestantischen Zweitheilung (gemäss der protestantischen Rechtfertigungslehre) in *contritio* und *fides salvifica*. Die protestantische Ablehnung als Sacrament (§. 114, *q*) war im Vermissen des sinnlichen Zeichens (*materia terrestris*) begründet. Da der Protestantismus die Aneignung der Absolution nur dem Glauben des Einzelnen anheimgab, fiel das richterliche Ermessen des Beichtiger hinweg, mit ihm und mit dem protestantischen

schieden aufgefasst worden. Dieses aber hat ausserdem einen fremdartigen Charakter, da es ja wesentlich nur die höhere Weihe eines irdischen Verhältnisses ist, nicht lediglich die Verleihung eines übersinnlichen Gutes[b]). Von einer andern

---

Freiheitsgefühl die Ohrenbeichte (*Art. Smalc.* 331: *enumeratio peccatorum debet esse unicuique libera*); die Erneuerung einer bewirkenden Kraft des Amtes der Schlüssel in der lutherischen Orthodoxie blieb unklar und unbegründet. Die in der Luthers-Kirche mit Vorliebe festgehaltene Privatbeichte, (*Apol. Conf.* 181: *impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere,*) für welche, entgegen der calvinischen Verwerfung derselben, nach dem Vorgange des Catechismus von Brenz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. das Stück vom Amte der Schlüssel in Luthers Catechismus still eingeschaltet wurde, ist gegen Ende des 18. Jahrh., ihrer innern Grundlage längst beraubt, abgekommen.

b) *Th. Sanchez, de sacr. matrim.* 592. *f.* u. o. E. v. Moy, v. d. Ehe u. der Stellung d. kath. Kirche in Deutschl. rücks. dieses Punktes. Landsh. 830. Es war eine Verschiedenheit der Schulen, ob zur Vollziehung der Ehe *consensus animorum* hinreiche, oder *permixtio corporum* hinzukommen müsse? Noch im Sinne des lebensfrischen Alterthums haben die Kirchenväter sich zum Zweiten geneigt, nach dem Lombarden selbst noch Augustin *in soliloquiis: non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum*, (ich kenne daselbst nur den Ausspruch 1, 10: — *corporum ille contactus, sine quo uxor haberi non potest,*) daneben *de bono conjug. c.* 18: *in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam foecunditas ventris;* die Scholastik in der Geistigkeit des Christenthums, und weil sonst die Ehe zwischen Maria und Joseph nicht als vollgültig angesehn werden konnte, entschied für das Erstere (*P. Lomb. IV. dist.* 27: *tanto sanctius atque perfectius, quanto a carnali opere immunius*). Die Frage, ob zu diesem Sacrament die priesterliche Einsegnung gehöre? ist insgemein verneint worden, es wird nur durch die Verlobten selbst als *ministri matrimonii* vollzogen (*P. Lomb. ib: ex tempore quo intercedit consensus voluntarius et maritalis, qui solus conjugium facit, veri conjuges sunt sponsus et sponsa*); gegen Misbräuche hat Innocenz III. die kirchliche Verkündigung geboten; doch schon in der Umgebung Tertullian's (*de pudic. c.* 4) war die *professio apud ecclesiam* üblich, mindestens im 4. Jahrh. die *benedictio sacerdotis*, das Tridentinum (*Sess.* 24. *decr. de reform. matrim. c.* 1) fordert die Gegenwart des zuständigen Pfarrers zu einer gültigen Ehe, obwohl die bisher nur unter den Verlobten Abgeschlossenen (*sponsalia de praesenti*) ausdrücklich anerkennend (*dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit*). Von der Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie in der idealen Betrachtung derselben begründet ist, hat auch die römische Kirche im 8. Jahrh. noch abgesehn (*Gregor. II.* b. *Mansi XII.* 245: *si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere — ille qui se non poterit continere, nubat magis*). Innocenz III. hat sie unbedingt durchgeführt; der menschlichen Schwachheit hat man nachgegeben durch Nullitätserklärungen und Trennungen von Tisch und Bett (*Lomb. IV. dist.* 31: *separatio corporalis, — sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt*): durch jene wird die im guten Glauben voll-

Seite ist die Ordination dem Begriffe des Sacramentes fremd, da dieses ja durchaus eine Einrichtung für Alle sein soll[c]).

---

zogene Ehe als nie gewesen bezeichnet, durch diese nach ihrem ganzen positiven Inhalte aufgehoben, und es bleibt nur die Negation jedes neuen ehelichen Bundes. Die Ehe als das sittlich aufgefasste Geschlechtsverhältniss hatte schon eine religiöse Bedeutung im ganzen edleren Alterthum (*τέλος γάμου*, *Herc Teleia* bei den Griechen, vrg. Böttiger a. O. 138. Creuzer, Symbolik II. 558 ff. 590. III. 579 ff.), in ihrer Anerkennung als Sacrament (das älteste, schon im Paradiese, damals als *officium*, nachmals als *remedium propter illicitum motum devitandum*) trat die Kirche unwillkürlich auf einen humanistischen Standpunkt, (daher der Widerspruch mit dem streng katholischen Sacrament des Priesterthums,) die Christianisirung, den Namen des Sacraments und die sinnbildliche Form fand man in *Eph.* 5, 31, indem die Ehe auch nach ihrer Innerlichkeit als Sinnbild von etwas ganz ausser ihr Liegendem angesehn wurde (*Conc. Florent.* b. *Harduin.* 423: *sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et ecclesiae secundum Apostolum etc.*). Der Protestantismus vermisste zum Sacramente den christlichen Ursprung, Inhalt und die sinnbildliche Form, seine Sitte legte die heilige Handlung in die Trauung, er löste Ehen, nicht blos auf dem Grunde des sinnlichen Ehebruchs, lange mit widerstrebendem Gewissen, einen Moment im Sturme der Reformationszeit war durch die Heiligen des A. T. die Monogamie schwankend geworden.

c) *Morinus*, *de sacris ecc. ordinationib. Par.* 655. *f.* Zwar als frommer Segen durch Handauflegung apostolisch, aber als allein berechtigtes Mittlerthum die Erneuerung alttestamentlichen Priesterthums, ist dieses Sacrament eben dadurch hervorgetreten, dass die allgemeine Geistesweihe (*Act.* 2, 17 *sqq. Hebr.* 8, 11), das allgemeine Priesterthum (1 *Petr.* 2, 9), wie es noch lange in den Erinnerungen der Kirche fortlebte (*Iren.* 4, 20: *omnes justi sacerdotalem habent ordinem. Tertul. exhort. cast. c.* 7. *Aug. de Civ. Dei* 20, 10), doch schon im 2. Jahrh. auf einen privilegirten Stand (*ordo*) mit verschiedenen hierarchischen Gliederungen übertragen wurde. Nicht durchgeführt blieb der hierarchische Gedanke darin, dass einzelne Sacramente auch durch Laien insgemein oder im Falle der Noth vollzogen werden können, daher zu Trient (*S.* 23. *c.* 1) das Priesterthum nur auf das Messopfer begründet worden ist. Ueber die sinnbildliche Form hat die Kirche immer geschwankt: insgemein galt als solche die Handauflegung (*χειροτονία*), als Mysterium nur durch Geweihte zu vollziehn (*Basil. de Sp. S. c.* 27. *Conc. Laod. c.* 4), später auch die Tonsur (*P. Lomb. IV. dist.* 24, *B: corona signaculum est, quo signantur in partem sortis ministerii divini, — denudatio capitis est revelatio mentis*), in der Florentinischen Vereinbarung (*Mansi XXXI.* 1058) wurde sie in die mancherlei sinnbildlichen Gaben gesetzt, welche nach damaligem Kirchengebrauche die verschiedenen hierarchischen Ordnungen bei der Weihe erhielten, Kelch und Patena, Evangelienbuch etc. Der protestantische Gegensatz betraf nicht zunächst das Sacrament (§. 114, *q*), sondern war Rückkehr zum allgemeinen Priesterthum der Christenheit, kraft dessen der geistliche Stand eine nach Christi Verordnung von der Gemeinde ausgehende, durch menschliche Ordnung verschieden vertheilte kirchliche Macht und Dienstleistung ist: *Art. Smalc.* 342: *Paulus exaequat mi-*

Neu ist in seiner Stellung und Form das Sacrament der Confirmation: ursprünglich, wie noch jetzt in der griechisch-morgenländischen Kirche, immer mit der Taufe verbunden, daher als kirchliche, minder wichtige Beigabe bei zweifelhaften Taufen allein zu wiederholen. Neu ist auch das Sacrament der Oelung: wir wissen nicht, wann so entstanden, zuerst sogar (vielleicht aber mehr in dem Sinne, in welchem die griechische Kirche dieses Sacrament behalten hat) in einer häretischen Partei erschienen [d]).

---

nistros et docet ecclesiam esse supra ministros. 352: *Cum episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem: ecclesiae retinent jus suum — vocandi, eligendi et ordinandi ministros.*

d) *L. Holstenius, de minist. confirm. Ren.* 676. *J. Launoius, de sacr. unctionis infirmor. Par.* 673. *Jo. Dallaeus, de duob. Latinor. ex unctione sacramm. Gen.* 679. Die Firmelung (*χρῖσμα, confirmatio*) ist nach Alexander v. Hales (*Summa IV*, 1) nicht apostolisch, sondern auf Eingeben des h. Geistes erst auf einem Concilium zu Meaux eingesetzt (*quantum ad formam verborum et materiam elementarem*). Auch in der lateinischen Kirche zur Zeit Tertullian's (*de bapt. c.* 7) gehörten die Salbung und Geistesertheilung (nach *Act.* 8, 17. 2 *Cor.* 1, 21 *sq.*) noch zur Taufe: aber die Ablösung wurde im 3. Jahrh. dadurch eingeleitet, dass die römische Kirche an übertretenden Häretikern nur diesen letzten Theil des heiligen Actes vollzog (die Streitfrage in der afrikanischen Kirche wurde damals schon so gestellt: ob dieses *sacramentum utrumque* getrennt werden könne: *Routh. reliq. sacr. III.* 143), und dadurch nothwendig, dass sie die Geistesertheilung den Bischöfen vorbehielt, die nicht bei jeder Taufe zugegen sein konnten (aber noch im 9. Jahrh. und später *sacramenta baptismatis*, vrg. §. 114, *l. Semler, sell. capp. II.* 288. *III.* 76). Das sacramentalische Zeichen lag in der Salbung mit Olivenöl, der mittelalterische Backenstreich, wenn auch analog dem Ritterschlage und dem Lossprechen der Gesellen, ist wie diese ein Sinnbild der für Christus zu erduldenden Widerwärtigkeiten. Wikliffe (*Trial.* 4, 14) und Huss (*art.* 2. b. *Trithem. Chron. Hirs. ad a.* 1402) widersprachen in ihr der bischöflichen Anmassung den heil. Geist in höherer Weise zu ertheilen, als die Taufe ihn ertheilt habe. Der Reformation erschien sie als Menschensatzung, doch ist sie in Deutschland zunächst dadurch abgekommen, weil man in das Vorrecht der Bischöfe nicht ohne Noth eingreifen wollte, und seit dem 17. Jahrh. meist wieder eingeführt worden als fromme Sitte, tiefeingreifend in das christliche Familienleben und der neuern Dogmatik als die wesentliche Ergänzung der Kindertaufe. *S. Andreae, de ritu conf. in ecc. prott. retenta. Marp.* 683. *II.* H. W. Bödecker, ü. Conf. u. C. Unterricht. Gött. 823. — Von der Secte des Markus *Iren.* 1, 21 (*cf. Theodor. Haer. Fabb.* 1, 2): *τοὺς τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τὴν ἔξοδον φθάνοντας λυτροῦνται — ἔλαιον ὕδατι μίξαντες.* Epiphanius (*haer.* 36, 2) erzählt von den Herakleoniten eine ähnliche Salbung des Hauptes der Sterbenden (*ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ*), damit durch dieses magische Mittel der innere Mensch ungesehn und ungehindert von den weltherrschenden Mächten emporsteige; dieser gnostische Brauch wohl aus alten Myste-

2. Unter den altkirchlichen Bräuchen sind in der katholischen Zusammenstellung verlorengegangen, wenigstens als Sacramente, diejenigen Bräuche, welche sich auf die Todten und die Gräber beziehen, ferner das Fusswaschen [e]), mancherlei Weihen sonst, an denen sich das altkirchliche Leben erfreute.

§. 116.

Das eine urchristliche Sacrament, die Taufe, wurde in der Kirche zuerst in mehr allgemeinen Ausdrücken der Verehrung, Hoffnung und Dankbarkeit gepriesen [1]), bis nach und nach immer mehr die Sündenvergebung, als ihr eigenthümlicher Segen, herausgestellt wurde [2]). In dieser Auffassung und im Zusammenhange mit vielen Dogmen, blieb dieses Sacrament stehen: auf eine bestimmtere Theorie darüber richtete sich der kirchliche Geist erst im Zeitalter der Reformation [3]).

---

rien, ausser Zusammenhang mit *Marc.* 6, 13. *Jac.* 5, 14. In der katholischen Kirche, mit Aufgebung der sacramentalischen Todtenfeier (§. 114, *d*), trat diese dritte Anwendung des heiligen Salböls (Firmelung, Ordination, Todesweihe *unctio extrema*) im 9. Jahrh. hervor (*Conc. Regiaticinum a.* 850. *can.* 8, schon als *sacramentum salutare*). Obwohl diess Sacrament einen *character indelebilis*, wie Taufe, Confirmation und Priesterweihe nicht aufdrückt, so blieb es doch bis zur Synode von Trient controvers, ob es wiederholt werden dürfe, da es nur in sicherer Todeserwartung vollzogen werden solle (Pius II., der die letzte Oelung schon zu Basel in der Pest erhalten hatte, debattirte über ihre Wiederholung noch im Sterben, *Platina, vita Pii II. ad fin.*); im Widerspruche hiermit, durch die Rücksicht auf die biblische Krankensalbung, die auch in der ältern Kirche, bis auf Beda (zu *Marc.* 6, 13. und zu *Jac.* 5, 14. *Opp. V.* 132. 693), zuweilen bemerkbar wird, hielt die Kirche neben der Bedeutung zur Vergebung der Sünden auch die leiblich heilende Rücksicht (*unctio infirmorum*) fest: *Conc. Regiat. c.* 8: — *per quod et remittuntur* (*peccata*) *et consequenter corporalis salus restituitur. Conc. Flor. definitio: effectus est mentis sanatio et in quantum expedit ipsius etiam corporis. Conc. Trid. S.* 14: — *qua infirmus sublevatus — sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur.* Die protestantische Kirche, diesen ursprünglichen Charakter der Krankensalbung erkennend, und der apostolischen Kirche ihre Wunder lassend, hält das ungeschmälerte heil. Abendmahl für hinreichend auch am Sterbebette.

e) Bernhard v. Clairv. (*in Coena Dom. sermo* 1) nennt dasselbe ein Sacrament, und zwar der Vergebung *quotidianorum peccatorum*; die Schrift *de mysteriis* legt ihm sogar die Kraft bei von der Erbsünde zu reinigen: fast zufällig ist es aus der heiligen Zahl ausgefallen, und dennoch wie sacramentalisch beibehalten worden: Fusswaschung im Vatican, an einigen Königshöfen, noch mehr in apostolischer Art, ohne Gepränge, im römischen Hospital *di san Spirito*; ähnlich bei den Herrnhutern.

1. Die Sprache der alten Kirche war besonders reich an Bezeichnungen der Taufe, nach dem Erfolge, den Segnungen, welche man ihr beilegte: Wiedergeburt, Heiligung, Erleuchtung, Siegel — dieses waren die vornehmsten[a]). Manche aber gingen unbesorgt selbst über die wirkliche Lehre der Kirche hinaus, welche doch gnostischen Uebertreibungen immer entgegen war[b]). Immer ist damals schon Zweierlei aus den apostolischen Reden über die Taufe vermischt worden: was dort als mittelbarer Erfolg derselben dargestellt worden war (Erfolg derselben, sofern sie zur christlichen Sache hinführt), wurde als unmittelbarer genommen, und die Geistesgabe, auch, wenn von der Taufe die geistverleihende Handauflegung getrennt war, ihr selbst beigelegt[c]). Wenn übrigens (dieses lag

---

Tertul. de bapt. (*Opp. ed. Leopold. II.* 32), *Basil. M. hom.* 13 *exhort. ad bapt.* 17 *in s. bapt.* (*Opp. Par. I.* 454. 508.) *De bapt. l. II.* (*I.* 636.) *Greg. Naz. or. in s. bapt.* (*Opp. Par.* 609. *p.* 637). *Greg. Nyss. de s. bapt. Christi* (*Opp. Par.* 615. *III.* 798). — *G. J. Voss, de bapt. dss.* 20. *Amst.* 648 *sqq.* (*Opp. VI.*) *A. van Dale, hist. baptismorum tum judd. tum chr. Amst.* 705. 4. J. A. Stark, Gesch. d. T. u. d. Taufgesinnten. L. 789. G. A. Ruperti, d. Christentaufe. (theol. Miscellen. Hann. 820. IV. 1.) *C. St. Matthies, bapt. expositio bibl., hist., dogm. Ber.* 831.

a) Παλιγγενεσία, τελείωσις, φώτισμα, σφραγίς, κάθαρσις, diese und andre bildliche Bezeichnungen (*cf. Suicer* die betr. Artikel) stellt z. B. Gregor v. Naz. rhetorisch zusammen.

b) Doch liegt es auch den kirchlichen Vorstellungen nicht fern, wenn Gnostiker, nach dem Vorbilde ihrer Bedeutung der Taufe Christi, dem Taufwasser magische, das ganze irdische und jenseitige Geschick des Menschen bestimmende Kräfte beilegten. Es ist blos eine der Uebertreibungen des Epiphanius (*Anacephal. Opp. II.* 140), dass er von (gnostisirenden) Ebioniten sagt: ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι, während sie in der That der Taufe vielmehr Eintrag thaten durch die Nothwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit; der wahre Gegensatz bezog sich auf ihre täglichen jüdischen Waschungen (οἱ καθ' ἡμέραν βαπτισμοί) und Epiphanius weiss ihnen hier, wo es zum bestimmten Vorwurfe kommt, nur diess nachzusagen (*haer.* 30, 21), dass sie meinten διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν. Dass Cerinthianer (*Epiph. haer.* 28, 6) und Marcioniten (*Tertul. de resurr. c.* 48. *adv. Marc.* 5, 10. *Chrys. hom.* 40 u. *Theophyl.* zu 1 *Cor.* 15, 29) sich für ungetauft Gestorbene taufen liessen, βαπτισμὸς ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, hat wenigstens allen Anschein einer von Paulus nicht gemisbilligten Sitte in der apostolischen Kirche und die volle Analogie der spätern katholischen Denkweise für sich. Der Widerspruch der Zabier gegen die christliche Taufe bei eigenen jährlich wiederholten Johannis-Taufen ist ein Widerspruch gegen Jesus überhaupt als falschen Messias (*Cod. Nasaraeus II.* 108: *perverso baptismo vivo baptizat in nomine Patris, Filii et Sp. S.*).

c) Durch diese dem frommen Gefühl und der kirchlichen Rhetorik so natürliche Begriffsmischung, sowie dadurch, dass alles dasjenige, was ein Erwachsener, dem im Christenthum ein höheres Leben auf-

schon im Begriffe des Sacraments überhaupt) in der altkirchlichen Sprache bisweilen die Taufe nur als Ritus der Aufnahme dargestellt zu werden scheint, so ist dieses doch nie so gemeint gewesen, als habe sie dieses allein sein sollen[d]). Wohl aber haben die Anabaptisten, welche ihr mehr beizulegen schienen, sie eigentlich immer nur als äusserlichen Ritus genommen[e]).

2. Die Sündenvergebung wurde schon im 2. — 3. Jahrh. im kirchlichen Glauben als der eigentliche Taufsegen angesehen, freilich jedoch nicht ohne Mittheilung höherer Geisteskräfte; schon weil das Symbol mehr auf jene hinführte, und nach der Analogie der Lustrationen sonst in den Religionen der Welt. Dann aber auch, weil man die sittliche Wiedergeburt sich immer mehr als eine fortwährende Gnadenwirkung zu denken gewöhnte[f]). Jene Hoffnung der Sündenvergebung in der Taufe

---

ging, concentrirt in einen Sturm der Gefühle bei seiner Taufe durchlebt hatte, in die Taufe an sich selbst gelegt wurde, auch in die Kindertaufe, entstand ihr mystischer Begriff als Sacrament. So Cyprian von seiner eignen Taufe: *ad Donat. de gratia: Undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum se lumen infudit. Postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit: mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, — geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere, terrenum fuisse quod prius carnaliter natum delictis obviam viveret, Dei esse coepisse quod jam Spiritus S. animaret.* So leitet Gregor v. Nyssa (*cat. c.* 35) von der Taufe eine Vergöttlichung her, die zum Höchsten fähig mache. Vrg. die Zusammenstellung bei Zonaras unter *βάπτισμα· ἄφεσις ἁμαρτιῶν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, ἢ ἑκούσιος συνταγὴ πρὸς τὸν θεὸν δευτέρου βίου, ἢ ἀνάλυσις ψυχῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον, ἢ λύσις δεσμοῦ ἐκ φιλανθρωπίας δεδωρημένη.*

d) Selbst wo Origenes (*in Jo. tom* 6, 17) die Taufe ausdrücklich als ein Sinnbild bezeichnet (*σύμβολον καθαροίου ψυχῆς*), fügt er sogleich hinzu, dass sie doch auch etwas an sich selbst bedeute als Anfang und Quell göttlicher Gnadengaben (*κατ' αὐτὸ — ἢ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*). Dennoch galt sie der alten Kirche nicht als die ausschliessliche und einzige Pforte zur Kirche, sondern nur als die höchste allgemeine Christenweihe, vrg. z. B. *Conc. Constant. I. can.* 7: *Σαβελλιανοὺς ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτούς, καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.* Aehnlich diesem Christenmachen war das Primsigniren im Gränzverkehre der Christen mit den germanischen Völkern des Nordens, oft lang vor der Taufe, ja ohne die bestimmte Absicht derselben. Vrg. Rühs Edda (Brl. 817.) 123.

e) Sie halten sich zur Vertagung auf reifere Jahre wie berechtigt so verpflichtet, weil sie die Taufe nicht nothwendig achten zum Heile und weil sie den Accent auf ihre moralische Einwirkung legen (doch s. §. 117, *c*).

f) Tertullian (*de bapt. c.* 2) erfreut sich nach seiner Manier an der Paradoxie: *nonne mirandum, lavacro dilui mortem?* Auch Julian be-

führte zu der Sitte des Taufverzögerns, welche in der Mysterienverfassung einen edleren Schein annahm[g]). Augustinus Lehre hielt sich vornehmlich auch an den kirchlichen Brauch der Kindertaufe, als welche nur auf die Vergebung angeborner Sünde gehen könne[h]). Von da war es nur Ein Schritt zu der im Abendlande herrschenden Vorstellung (der kirchliche Glaube war ihr immer nahe gewesen), dass übernatürlich versöhnt, nämlich durch das Verdienst Christi und in der Taufe, nur die Erbsünde würde, während es für den Menschen selbst gehöre, die Sünden seines Lebens zu sühnen[i]).

---

lustigte sich über diese Bedeutung der Taufe als magische Abwaschung möglichst grosser Sünden. Doch blieb es bis tief in's Mittelalter controvers, ob durch die Taufe nur die Schuld erlassen, oder zugleich positiv eine Geistesgabe ertheilt werde, und Clemens V. erklärte auf dem Concilium zu Vienna (*Mansi XXV.* 411) die letztre Meinung nur für die wahrscheinlichere (*tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes*).

g) *Tertul. de bapt. c.* 18: *Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. — Veniant dum adolescunt, dum quo veniant docentur, fiant christiani dum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in saecularibus. — Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem.* Cyprian, die auch in der afrikanischen Kirche sich umgestaltende Sitte bezeugend, macht denselben Grund für das Entgegengesetzte geltend (§. 88, *k*). Der Widerspruch gegen die *procrastinatio* und zu Gunsten der Kindertaufe ist vornehmlich von der alexandrinischen Schule durchgeführt worden (§. 118, *d*), so von Gregor v. Naz., der auch dem sittlichen Bedenken ein heitres Gottvertrauen entgegenstellt: *de bapt.* (648): *Σὺ δέδοικας τὴν σφραγῖδα διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές, ὡς μικρόψυχος ἡ μήτηρ καὶ ὀλιγόπιστος· ἡ Ἄννα δὲ καὶ πρὶν ἢ γενηθῆναι τὸν Σαμουὴλ καθυπέσχετο τῷ θεῷ, — οὐ τὸ ἀνθρώπινον φοβηθεῖσα, τῷ δὲ θεῷ πιστεύσασα.* Auch *Constitt. app.* 6, 15: *Ὁ λέγων· ὅτι, ὅταν τελευτῶ, βαπτίζομαι, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω καὶ ὑπανῶ τὸ βάπτισμα· οὗτος ἄγνοιαν ἔχει θεοῦ καὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐπιλήσμων τυγχάνει.*

h) *De pecc. mer.* 1, 39: *Quia parvulos baptizandos esse concedunt qui contra auctoritatem universae ecclesiae, proculdubio per Dominum et Apostolos traditam, venire non possunt: concedere oportet egere eos illis beneficiis Mediatoris, ut abluti per sacramentum — reconcilientur Deo; unde? nisi a morte, vitiis, reatu? quae quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum.* Dagegen die Pelagianer die von ihnen zugestandene Nothwendigkeit der Kindertaufe positiv begründeten, als Bedingung der stärkenden Gnade und des Eintritts in das Himmelreich (§. 118, *k*).

i) Augustin selbst *de nuptiis et concup. c.* 33: *Mundantur atque sanantur non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia et infirmitate contrahuntur.* Wie die Forderung eigner Satisfactionen für eigne Sünden aus der ältern Kirchenzucht hervorging, so wurde sie mit der durch-

3. Die Kraft der Taufe wurde in der altkirchlichen Sprache, ohne genauere Bestimmungen, vornehmlich durch die Formeln bezeichnet: Geist — Wort — Blut Christi. Daneben noch die bildliche Darstellung der Dichter und Redner vom Taufengel (§. 80, *k*). Der Geist mit dem Wasser, mit Anspielung auf Gen. 1, 3, die älteste und gewöhnlichste Formel der Kirche[k]). Das Wort als das Sacrament bildend nach Eph. 5, 26[l]). Das dunkle Wort vom Blute Christi, welches in der Taufe wirke, wahrscheinlich durch eine Deutung von 1 Jo. 5, 6: entweder das Todesverdienst Christi, in der Taufe mitgetheilt, oder Theilnahme an der Person Christi[m]). Der Glaube hatte in den

---

greifenden Wirkung der Taufe und hiermit der Versöhnung Christi dadurch ausgeglichen, einerseits dass die Wirksamkeit dieser eignen Satisfactionen durch das Verdienst Christi bedingt, andererseits diesen Satisfactionen zugleich eine strafende und heilende Bedeutung beigelegt wurde, auf welche auch bei der Auflegung Rücksicht genommen werden sollte (*Cat. Rom. de poen. c.* 10: *sacramenti minister judicis et medici simul personam agit*).

k) *Tertul. de bapt. c.* 3: *Spiritus Dei super aquas ferebatur — divini spiritus sedes.* 4: *Supervenit Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de se ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.* Die Wasser- und Geisteswirkung wurde ausdrücklich unterschieden, wobei dem Wasser nicht immer blos eine sinnbildliche Bedeutung blieb: *Iren.* 3, 17, 2: *Corpora nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem* (zur Auferstehung) *unitatem* (mit Christo) *acceperunt, animae autem per Spiritum.* Daneben hat Tertullian auch fast die ganze häusliche und kosmische Bedeutung des Wassers eingemischt, gleich anhebend mit dem doppelten Witzspiele (*c.* 1): *nos pisciculi secundum IXΘΥΝ nostrum J. C. in aqua nascimur*, so dass ihm selbst das Bedenken kommt (*c.* 3): *vereor, ne laudes aquae potius quam baptismi rationes videar congregasse.* Die moderne Wasserheilkunst dürfte neue Analogien in diesem kirchlich gewordenen Style darbieten, wie sie ein sonst nicht grade Taufgesinnter schon benutzt hat (Feuerbach, Wesen des Christenth. Vorrede VIII f.), um seine „pneumatische Wasserheilkunde" als Belehrung über den Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft für ein wasserscheues, sich verweichlichendes Geschlecht zu empfehlen.

l) Der berühmte Spruch Augustin's (*in Jo. tr.* 80) *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, meint das begeistete Wort, das Christenthum selbst als ein verkündetes. Aehnlich nennt Clemens (*Cohort. c.* 9) die Taufe *ὕδωρ λογικόν*, nicht wegen einer Mischung des Taufwassers mit dem Logos, sondern als die vernünftige, dem Logos gemässe Weihe, im Gegensatze des heidnischen Cultus als eines unvernünftigen (*ἀλόγου περιεργασίας*).

m) Diese sinnbildlichen Ausdrucksweisen zum Dogma gefasst und der Gegenwart empfohlen in der pseudonymen Schrift: *Hilarii Severini meletemata de invis. s. bapt. materia. Ber.* 826. Auch Luther mit der Berufung auf die Seitenwunde Jesu (vrg. dagg. §. 114, *c*) Postille (XII. 715): „Und wird also das Blut kräftiglich in die Wassertaufe gemenget,

kirchlichen Lehren von der Taufe dieselbe zweideutige Stellung, wie in dem Sacrament überhaupt: bald als Bedingung, bald als Erfolg der Taufe [n]).

In der Scholastik lagen die Keime aller Theorien über die Kraft der Taufe, wie sich dieselben nach der Reformation entwickelten [o]). Die protestantische von dieser Kraft, wie von dem Erfolge der Taufe, war zum Theile neu: sie bildete sich aus in Gemässheit der Ansicht dieser Kirche vom Sacrament überhaupt. Die Taufe 1) verleihe nur den Glauben, das Organ, sich die Segnung anzueignen, nämlich den protestantischen, den seligmachenden, 2) unter Voraussetzung des Glaubens an das Sacrament, 3) durch das Wort (die sacramentliche Stiftung) und durch den Geist [p]). Die Nothwendigkeit der

---

dass man sie nun nicht soll ansehen für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbt mit dem theuern rosinfarbnen Blute des lieben Heilandes. Dass es nicht heisse insgemein Wasserbad, wie Moses oder der Bader geben kann, sondern eine heilsame Bluttaufe oder Blutbad, welches allein Gottes Sohn selbst durch seinen eignen Tod zugerichtet hat."

n) (§. 114, *h.*) Als Erfolg, wiefern der Glaube nur das in der Ueberzeugung und im Gemüth aufgenommene Christenthum selbst ist, zu welchem die Taufe die Pforte mit dem Weihwasser bildet: als Bedingung, wiefern eine Wirkung des Geistes auf den Geist doch nicht blos magisch gedacht werden sollte, und dieses nachher Protestantische tritt auch bei den lateinischen Kirchenvätern stark hervor z. B. *Hieron. enarr. in Ps.* 77: *Qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam suscipiunt. August. in Jo. tr.* 80: (da wo er spricht von der Macht des Wortes *ut cor abluat*) *non quia dicitur, sed quia creditur.*

o) Insbesondre trat die Distinction hervor, wie sie auch im Kirchenleben nothwendig gegeben war: die Taufe, wiefern die göttliche Gnade durch sie empfangen wird, ist durch den Glauben bedingt (*Thomas III. qu.* 68, 8: *hoc modo recta fides ex neeessitate requiritur ad baptismum*), nicht aber, wiefern sie nur den *character indelebilis* des Christseins aufdrückt (*non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei*). Die Thomistische und Scotistische Ansicht vom Verhältnisse des Geistes zum Wasser s. §. 114, *k.*

p) Besonders die Catechismen: *Luth. Cat. maj. IV. de bapt. Cat. Heidelberg. de bapt.* Die Verwickelung des Glaubens als Bedingung und als Folge, zugleich mit der Nothwendigkeit der Taufe neben dem alleinseligmachenden Glauben will Luther dahin lösen, dass der Glaube eben am Sacrament seinen Gegenstand habe: *Cat.* 540: *Videre nolunt fidem necessario aliquid habere quod credat, hoc est, cui innitatur. — Ita jam fides aquae adhaeret, creditque baptismum esse — verbo et ordinatione divina.* Luther hat die Thomistische wie die Scotistische Auffassung ausdrücklich verworfen (*Art. Smalc.* 329), aber unbewusst hat er das Wesentliche der Thomistischen Lehre behauptet, (*Cat. maj.* 537: *interrogatus, quid baptismus sit, responde: non esse prorsus*

Taufe wurde nach allem Obigen in der Kirche immer behauptet, und doch zugleich beschränkt[1]).

---

aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa et illi inclusa sit et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit quam Dei seu divina aqua,) und dieses hat sich in der lutherischen Orthodoxie so festgestellt, dass ihre Dogmatiker da, wo ein individuelles Widerstreben undenkbar ist, durch die Einheit von Wasser und Gotteskraft ein stetes Zusammenfallen von Taufe und Wiedergeburt annahmen: *Hollaz.* 1101: *Infantes, cum non ponant Spiritui S. malitiosam obicem, omnes per baptismum vere regenerantur.* Dagegen in der reformirten Kirche, so weit sie von Calvin's Prädestinationstheorie beherrscht wurde, die Taufe nach der Scotistischen Ansicht nur als ein Mittel gelten konnte, durch das den dazu Prädestinirten das Heil gebracht wird. *Calv. Inst.* 4, 14, 17: *Spiritus S., quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem Dominus peculiariter suis confert.* Aber die Schwierigkeit lag dem protestantischen Lehrbegriffe anderwärts: §. 118, *c, g.*

q) Schon Tertullian (*de bapt. c.* 12-14) erweist einerseits die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile gegen die, welche sagen: *baptismus non est necessarius quibus fides satis est.* (Und so ist diese Nothwendigkeit immer von der Kirche behauptet worden.) Andererseits *c.* 16: *Est nobis secundum lavacrum, sanguinis scilicet, de quo Dominus: habeo, inquit, baptismo tingui, cum jam tinctus est. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit* (also die dritte Deutung, §. 114, *c.* 116, *m*). Nach ihm war auch den Aposteln statt der christlichen Taufe die *individua familiaritas* mit Christo (*c.* 12). Dieses doppelte geht durch die ganze Kirche, nur als das Märtyrerthum der Bluttaufe und das thatsächliche Christsein vor empfangener Taufe nicht leicht mehr vorkam, wurde noch offner in der Scholastik die Weihe unmittelbar durch den Geist, im neuern Katholicismus die Absicht der Taufe (Begierdtaufe) als stellvertretend anerkannt: *Thomas III. qu.* 66. 11: *Tria baptismata: aquae, sanguinis et flaminis. Conc. Trid. Sess.* 6. *de just. c.* 4: *Translatio* (*in statum gratiae*) *sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest.* Auch die lutherische Kirche hat jene Nothwendigkeit behauptet (*Conf. Aug. I,* 9: *de baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem*): aber dieses war doch nur dem Wüthen der damaligen Anabaptisten gegen die Kindertaufe entgegengesetzt. Weder der alleinseligmachende Glaube, noch für die eine Partei die Prädestination liess eine Nothwendigkeit des Taufwassers demonstriren. Noch in der Reformationszeit ist dieses in Bezug auf ungetauft sterbende Christenkinder, und nur offner in der reformirten Kirche ausgesprochen worden, daher das katholische Herkommen der Nothtaufe, auch ohne Priester (*Tert. exh. cast. c.* 7), in der lutherischen Kirche sich erhielt, in der reformirten verworfen wurde. Luthers W. I. 2636. XXI. Nachl. 228 f. *Calv. Inst.* 4, 15. 22. Hiernach ergiebt sich als allgemeine, katholische wie protestantische Kirchenlehre: die Taufe ist nothwendig als von Christo eingesetzt und heilbringend, aber nur ihre Verachtung bringt Verderben, im Falle der Noth kann sie auch auf andre Weise ersetzt werden, z. B. *Constitt. app.* 6, 15: *Ὁ ἐκ καταφρονήσεως μὴ βουλόμενος βαπτισθῆναι, ὡς ἄπιστος κατακριθήσεται. P. Lomb. IV. dist.* 4. *D: Non tantum passio vicem ba-*

Die Anwendung der Taufe zu bloser Weihung von allerlei Gegenständen, wenn auch vornehmlich für kirchlichen Gebrauch, beruht eigentlich nicht auf Satzungen der Kirche: ist aber entschieden fremden, heidnischen Ursprungs [r]).

§. 117.

Im Taufritus hat die allgemeine Kirche, ausser dem Stoffe, dem Elemente der Taufe, nur die Formel festgestellt, mit welcher sie vollzogen werden solle [1]). Vieles war in jenem anfänglich freigelassen, wenn es sich auch zum Theil in der Angewöhnung der Kirche befestigt hat [2]). Aber der Exorcismus ist ein durch Misverständniss alter Bräuche im Aberglauben späterer Zeiten erzeugter Gebrauch, welchen nur ein Vorurtheil festhalten kann [3]).

1. Die feststehende Formel der Taufe war vom Anfange an die auf Vater, Sohn und Geist, selbst in den meisten unkirchlichen, ja auch gnostischen, Parteien des 2. Jahrhunderts [a]). Im Streite über die Taufe bei den Häretikern setzte es sich fest, dass jede so vollzogene gültig sein solle. Die Eunomianer wurden schon wegen der Veränderung an dieser Form in der Kirche streng getadelt [b]). Doch lag es allerdings im Sinne der Kirche, was Augustinus aussprach, und was später auch fortwährend die katholische Kirche, mindestens in der Praxis festgehalten: dass die vollständige Taufe nicht immer die Heilbringende sei, nämlich da nicht, wo sie nicht im Sinne der Kirche vollzogen würde, oder auch selbst da nicht, wo sie ausserhalb der Kirche ertheilt worden sei [c]).

---

ptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum. Declar. Thorun. de bapt. c. 2.

r) *Capitulare Caroli M. a.* 789. *c.* 18: *Ut clocas non baptizent.* — *Bingham, Origg. ecc. VIII*, 7. Manches der Art ist nur kirchliche Segnung und Namengebung, wie bei den Schiffen.

a) Die Formel der Anhänger des Markus (*Iren.* 1, 21, 3 *εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων*, *cf. Eus. H. ecc.* 4, 11) war gnostische Umschreibung der biblischen Taufformel.

b) Nach *Socrat. H. ecc.* 5, 24: *τὸ βάπτισμα παρεχάραξαν· οὐ γὰρ εἰς τριάδα, ἀλλ᾽ εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον.* Vielleicht schon gegen ein älteres Vorkommen der Art, wie es nach *Rom.* 6, 3. *Act.* 8, 16 leicht denkbar ist, *canon apost.* 50: *Οὐκ εἶπεν ὁ κύριος· εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίσατε· ἀλλὰ — εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατέρος κ. τ. λ.*

c) Gegen die donatistische Taufe *Aug. de unico bapt. c. Petil. c.* 6: *Nihil prodest haereticis ad salutem, quod extra ecclesiam ve-*

2. Zu den Gebräuchen, welche sich erst allmälig festgestellt haben, nachdem sie anfänglich frei gewesen waren, gehörte nicht die Besprengung und das Untertauchen. Denn dieses hatte sich vom Anfange von selbst verstanden. Die katholischen Kirchen stützen sich, jede für ihre Weise, auf die Tradition [d]). Wohl aber gilt es unter den Protestanten, wenigstens in der Theorie, als Adiaphoron.

3. In der Geschichte des Exorcismus [e]) sind folgende Momente zu unterscheiden: 1) der Gebrauch des Exorcismus in der Liturgie neben der Taufe, nicht bei den Täuflingen, sondern bei den Dämonischen [f]). 2) Der uralte Brauch der Ent-

---

rum baptismum per ignorantiam et tradunt et tenent; immo et obest ad damnationem, quod in sacrilega iniquitate erroris humani etiam divini sacramenti, non per quam mundentur, sed per quam severius judicentur, detinent veritatem. Die katholische Gültigkeit der Taufe, selbst der durch einen Juden oder Heiden vollzognen (nach Nicolaus I. *Gratian: de consecrat. dist. 4. c. 24*), besteht sonach nur darin, dass sie niemals wiederholt werden darf, aber die Ketzertaufe bewirkt nach dem katholischen Princip nur ein unheilvolles Christsein.

d) Das Untertauchen geschah ein- oder dreifach. Ersteres als zur Taufe auf den Tod Jesu gehörig wird im 50. apost. Canon verworfen: aber als Sitte der spanischen Kirche von Gregor d. Gr. (*I. ep. 41*) für indifferent erklärt. Die orientalische Kirche hielt das Untertauchen fest. Die alten Baptisterien besonders in Italien sind auf dasselbe eingerichtet. Noch Thomas *III. qu. 66, 7: in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior.* Seitdem ist die Besprengung im Abendlande allgemein geworden. Unleugbar geschah sie zuerst blos als Nothfall bei Kranken, und wurde bei Novatus grade von der katholischen Partei in Rom nicht für vollgültig angesehn (*Eus. H. ecc. 6, 43*); man wollte die so Getauften nicht *christiani*, sondern *clinici* nennen. Allerdings aber hat Cyprian über das Aeusserliche der Cäremonie zu ihrem Sinn fortgehend, sie als Nothtaufe für gültig erklärt (*ep. 69*): *Non sic — delictorum contagia ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis abluuntur, ut aphronitris et piscina opus sit. — In sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiente totum credentibus conferunt divina compendia.*

e) *J. G. Wernsdorf, de vera ratione exorcismorum vet. eccl. Vit.* 749. 4. J. M. Kraft, ausf. Gesch. v. Exorcismo. Hamb. 750. *C. R. Jachmann, de exorc. in bapt. orig. Regiom.* 834. Dieringer, ü. d. Bedeut. d. kirchl. Exorc. (Tüb. Quartalschr. 836. 2.)

f) Eine Verbindung mit der Taufe trat dadurch ein, dass der in den Händen der Exorcisten Befindliche entweder in Todesgefahr die Taufe erhielt wie Novatus (*d*), oder die Taufe als letztes Mittel gegen die Dämonen versucht wurde. *Cypr. ep. 69, 15: Quodsi aliquis in illo movetur, quod quidam de iis, qui aegri baptizantur, spiritibus adhuc immundis tentantur, sciat diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omne nequitiae suae virus amittere.* Aber die Taufe überwindet hier den Dämon, und treibt nach dem Folgenden ihn aus, ohne Exorcismus.

sagungsformel (*abrenunciatio Satanae*)[g]). 3) Die Anwendung des Exorcismus zwar im Taufritus, doch vor der eigentlichen Taufe; aber er bezog sich natürlich auf die heidnische Welt, aus welcher der Getaufte herüberkam[h]). 4) Der gewöhnlich sogenannte Exorcismus, in der Taufe selbst, und zwar an christlich Gebornen, und an Kindern vollzogen. Diesem liegen gnostische Vorstellungen zum Grunde von einer natürlichen Macht des Satan über den Menschen, und von magischen Kräften zur Verbannung desselben[i]). Ausserdem ein Gedanke, welcher die Kraft des Sacraments der Taufe herabsetzt, indem er den mächtigsten Erfolg an einen fremden Ritus knüpft. Bei den Protestan-

---

g) *Tertul. de cor. c.* 3: *Aquam adituri, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae ejus et angelis ejus.* Auch noch in Cyrill's mystischen Katechesen (*cat.* 1) ist nur von dieser Entsagung (ἀποταγή) die Rede, ein Ritus von nur moralischer Bedeutung. Eisenlohr, ü. d. Ursprung u. urspr. Sinn der Entsagungsf. bei d. T. (Bengels Arch. III.)

h) *Cypr. Conc. Carth. — primo per manus impositionem in exorcismo — secundo per baptismi regenerationem.* Ebenso von übertretenden Sabellianern *Conc. Const. I.* (§. 116, *d*). Noch im 4. Jahrh. gingen diese Teufelsbeschwörungen neben der Katechese her, daher Exorcisten und Katecheten zuweilen dasselbe bedeuten, und Cyrill (*procatech. p.* 7) ermahnt den Katechumenen: *τοὺς ἐξορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς· — ἄνευ ἐξορκισμῶν οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχή· — φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία. Aug. de fide et opp. c.* 6: *Catechizantur, exorcizantur, scrutantur, — cum ad percipiendum baptismum sua nomina jam dederunt. Symb. ad cat.* 2, 1: *Celebrabatur examen atque ex vobis exstirpabatur diabolus.*

i) *Optatus Milev. de schism. Donat.* 4, 6: *Neminem fugit, quod omnis homo qui nascitur, quamvis de parentibus christianis nascatur, sine spiritu immundo esse non possit, quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi. Hoc exorcismus operatur, per quem spiritus immundus depellitur et in loca deserta fugatur.* Augustinus findet auch darin die angeborne Sünde als Knechtschaft unter dem Teufel durch die Sacramente der Kirche bestätigt: *de pecc. or. c.* 45: *excepto enim quod in peccatorum remissionem — baptizantur, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria, cui etiam verbis eorum a quibus portantur se renuntiare respondent.* Diese Fassung scheint sonach von Afrika aus um die Mitte des 4. Jahrh. allgemein geworden zu sein, gleichzeitig mit der Kindertaufe, welche ihrer Natur nach ein blos moralisch einwirkendes Sinnbild ausschloss. Gewiss wurde seitdem die liturgische Formel in der Kirche ernsthaft genommen als Austreibung eines Dämon, doch hat sich die rednerisch sinnbildliche Bedeutung noch im Andenken des Mittelalters erhalten. *Thomas III. qu.* 72, 3: *Quidam dixerunt, ea quae in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare.* Er widerspricht diesen, weil die kirchliche Formel imperativ laute, hält aber doch diese *sacramentalia* nicht für nothwendig zur Wirkung der Taufe, obwohl nur im Fall der Noth zu übergehn.

ten kommt hinzu, dass im Exorcismus die kirchliche Idee von dem Erfolge der Taufe (als keinem objectiven, realen, vielmehr nur geistigen) verschoben wird. Aber durch die religiös-energische Sprache Luther's kam der Exorcismus in seine Partei herein, und befestigte sich, unter vielfachen Widersprüchen (auch von dem Pietismus) im starren Widerspruche gegen den Calvinismus, und, wie unter uns noch, in schroffer Altgläubigkeit, durch die Einbildung ächten Lutherthums und durch den Aberglauben einer Zaubermacht über das dämonische Reich[k]).

§. 118.

Sehr verschiedene Bedeutungen und Standpunkte hat die Wiedertaufe in der Kirche gehabt, und die Controvers über dieselbe. Entweder war sie die aus nichtchristlichen Heiligthümern herübergekommene Meinung, welche die Taufe für einen Ritus achtete, welcher wiederholt werden könnte und sollte[1]): oder sie wurde vollzogen bei der Aufnahme in eine vermeintlich reinere, ächtere Anstalt oder Kirche, oder man bezeichnete mit dem Anabaptistennamen (welcher übrigens von den Meisten in diesen Parteien selbst zurückgewiesen worden ist) alle Gegner der Kindertaufe[2]). Dieser Gebrauch, mehr aus dem Leben als aus dogmatischen Vorstellungen, immerhin aus ursprünglichen Traditionen hervorgegangen[3]), aber gewöhnlich nur vom dogmatischen Standpunkte aus so vertheidigt als bestritten, hat sich fortwährend für alle Denkarten haltbar und bedeutend dargestellt[4]).

1. Die Wiederholung der Taufe als einer Mysterienweihe

---

k) In der *Conf. Helv. II. c.* 20 wird der Exorcismus mit andern katholischen Taufgebräuchen nur für unnöthig erklärt, in der *Marchica c.* 7 für eine abergläubische Cäremonie. Die in der lutherischen Kirche beibehaltene liturgische Formel wurde erst, als der Kryptocalvinismus besonders in Sachsen ihr entgegentrat, zunächst vom Volke eifrig festgehalten, und galt seitdem als ein Kennzeichen des Lutherthums, obwohl in den sächsischen Visitationsartikeln der Exorcismus nicht erwähnt und schon früh von den lutherischen Dogmatikern nur als freies Adiaphoron mit blos sinnbildlicher Bedeutung vertheidigt wird: *Quenst. IV.* 170: *Non dicimus exorcismum in illas ecclesias, in quibus abrogatus est, esse reducendum, sed statuimus ex christiana libertate retineri posse in illis ecclesiis, in quibus est introductus ad adumbrandam spiritualem captivitatem.* Nach der Freilassung oder Abschaffung in den meisten Landeskirchen am Ausgange des 18. Jahrh. nahm die pietistische Orthodoxie sich des Teufels wie seiner Austreibung wieder an.

bei Gnostikern (Marcion's drei Grade der Taufe) und Manichäern: als einer Lustration im gewöhnlichen jüdischen Sinne bei andern Parteien, z. B. bei den Hemerobaptisten, sofern dieses eine christliche Secte gewesen sein mag[a]).

2. Die Taufe wiederholt bei der Aufnahme aus den Secten in die wahre Kirche, bei den Africanern des 3. Jahrh. und unter den Akatholischen, dieses bis in's 5. Jahrhundert[b]); bei den

---

a) Vrg. §. 116, *b*. Die dreifache Taufe Marcion's bestand nach *Epiph. haer.* 42, 3 nur in der Zulässigkeit eines zweiten und dritten Taufactes zur Sündenvergebung nach irgend einem grossen Vergehen. Das Unsichere der manichäischen Taufe (wahrscheinlich mit Oel): Baur, manich. Religionssyst. 273.

b) Die afrikanische Kirche unter Cyprian und gewiss im Sinne Tertullian's, (*de bapt. c.* 15: *non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, ideoque nec baptismus unus, quia non idem, quem cum rite non habeant, sine dubio non habent,*) damals einstimmig mit einem Theile der asiatischen Bischöfe, nahm übertretende Häretiker durch die Taufe auf, weil sie die Ketzertaufe gar nicht für eine wirkliche Taufe achtete: die römische Kirche unter Stephanus berief sich für ihre Sitte, Häretikern nur die Hand zur Busse aufzulegen, auf eine unvordenkliche Ueberlieferung. *Cypr. epp.* 69-75. (*Marchetti*) *Esercitazioni Ciprianiche circa il battesimo degli eretici. Roma* 787. Die afrikanische Kirche machte geltend, dass ausserhalb der katholischen Kirche der Geist Gottes nicht wirke, also auch keine Taufe sei, der römische Gebrauch aber die Häretiker in ihrer Bosheit bestärke; für jene sprach auch der zweifelhafte Charakter mancher damaligen Mischsecten. Gewiss stammt das römische Herkommen, welches trotz der spätern hierarchischen Nachhülfe (§. 117, *c*) die Schranken des Katholicismus durchbricht, aus einer Zeit, als sich dieser noch nicht gegen die Secten abgeschlossen hatte. Das römische Herkommen wurde angenommen auf den Synoden zu Arles *a.* 314 (*c.* 8), Nicäa (*c.* 8) und Constantinopel (*c.* 7) nur mit Ausnahme einiger besonders verhassten, antitrinitarischen Secten. Mit dem Aussterben derselben und mit der allgemeinen Annahme der apostolischen Taufformel verschwanden jene Ausnahmen, in der kirchlichen Praxis stellte sich die allgemeine Geltung der akatholischen Taufe fest, nur von unwissenden Fanatikern wurden Protestanten zuweilen wiedergetauft, und Socinianer zuweilen auch in der protestantischen Kirche. Die Tridentinische Bestimmung lässt allerdings eine beschränkende Deutung zu: *Sess. 7 de bapt. c. 4: Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. S., cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptisma, anathema sit.* Als die Donatisten die afrikanische Satzung festhielten, hatte Augustin das römische Herkommen und zugleich das Andenken Cyprian's gegen ihre Berufung auf ihn zu vertheidigen (*de bapt. c. Donat.* 1, 28 *sq.*): damals, wo die allgemeine Kirche über diese Sache noch nicht entschieden hatte, habe der Herr diesen Irrthum eines so hochverdienten Mannes zugelassen, damit er trotz desselben in der kirchlichen Einheit mit Andersdenkenden verharrend den Zeitgenossen und Nachkommen ein Vorbild wäre.

Anabaptisten des 16. Jahrh. (allg. DG. S. 333) als Aufnahme in ihre angeblich edlere Gemeinschaft[c]).

3. Als apostolische Tradition wurde die Kindertaufe von den Alexandrinern dargestellt[d]); bei ihnen, neben Tertullianus, werden auch die ersten, aber bereits festen Spuren derselben gefunden[e]). Zweifelhaft mag es sein, ob die Apostel dieselbe bereits angewendet haben, ungeachtet die Analogie der Beschneidung so nahe lag. Wenn gleich 1 Kor. 7, 14 sowohl ausser aller Beziehung auf die Taufe, als auch nur von Kindern

---

c) Auf dem durch die Reformation gegebenen Standpunkte stand auf der einen Seite die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile, die daher nie zu früh vollzogen werden konnte, auf der andern ihre Bedingtheit durch den alleinseligmachenden Glauben (*Cat. maj.* 549: *baptismus absente fide nudum et inefficax signum*), der nach seinem protestantischen Begriffe (§. 110, *b*, *g*) undenkbar ist in Säuglingen: die Reformatoren haben sich an das Erstere gehalten: die Anabaptisten an das Zweite, und von da aus lag der Uebergang nahe zur blos moralischen Wirksamkeit (§. 116, *e*). Hieraus folgte für jene die Behauptung, für diese die Verwerfung der Kindertaufe.

E. S. Cyprian, *hist. paedobaptismi. Goth.* 705. *J. G. Walch*, *hist. paedob. 4 prior. saecc. Jen.* 739. 4. (*Miscell. sacr. Amst.* 744. 4.) *G. Wall*, *hist. bapt. infantum*, *ex angl.* (*Lond.* 705.) *vertit*, *auxit J. S. Schlosser. Hamb. Brem.* 748-53. *II.*

d) *Orig. in Rom.* 5, 9: *Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent. In Lev. hom.* 8, 3 nur *ecclesiae observantia.* Sein dogmatischer Grund ist die vorirdische Sünde (*genuinae sordes*), die sogleich bei Eintritte in's irdische Dasein der Sühne bedarf. Er nimt aus der vorgefundenen Kindertaufe einen Beweis für sein Dogma, wie nachher Augustin für das Seine (§. 116, *h*).

e) §. 116, *g*. *Const. app.* 6, 15: *Βαπτίζετε ὑμῶν καὶ τὰ νήπια καὶ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ θεοῦ.* Eine Vermittelung bildet Gregor v. Naz. (*or.* 40), indem er die bewusstlose Heiligung durch die Taufe der Gefahr des ungeweiht Abscheidens vorzieht, aber für gesunde Kinder das dritte Jahr zu erwarten empfiehlt, damit ein Eindruck und eine Erinnerung stattfinde. (Und im Mittelalter wurde die Taufe wenigstens von Fürstenkindern bis in's dritte, ja siebente Jahr verschoben.) Dass der Pelagianismus der Kindertaufe nicht widersprach, gegen den sie so scheinbar geltend gemacht werden konnte (§. 116, *h*), beweist ihre damalige Verbreitung in der kirchlichen Sitte. Aber unberechtigt ist Irenäus als Zeuge für sie angesprochen worden 2, 22, 4: *Omnes venit* (*Christus*) *per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem et infantibus infans factus sanctificans infantes etc.* Denn das *renasci per eum* bezeichnet die Theilnahme an seinem göttlich-heiligen Wesen, in welchem er die Stelle aller vertreten habe und allen ein Vorbild gewesen sei (*in juvenibus juvenis exemplum juvenibus fiens*).

aus gemischter Ehe gesprochen ist: so liegt doch darin die Vorstellung, dass Kinder durch die Aeltern, Christenkinder also, so zu sagen, *eo ipso* heilig seien. Wahrscheinlich hat zu ihrer Einführung neben dem Interesse der Frömmigkeit auch das beigetragen, dass man den unter Judenchristen schwer zu verdrängenden Ritus der Beschneidung völlig zu beseitigen wünschte. Die ersten Vertheidigungen derselben aber waren dogmatische, von der natürlichen Bedürftigkeit des Menschen und vom Segen der Taufe hergenommen. Dass sie aber dennoch so lange nicht so allgemein und entschieden geherrscht hat, vielmehr neben ihr noch lange die Mysterienverfassung (allg. DG. S. 63), dieses zeugt für den noch freieren Sinn der Kirche, eben in jenen Lehren. Der stellvertretende Glaube, dessen Begriff in der altkirchlichen Idee christlicher Gemeinsamkeit innelag, konnte ebensowohl mit der Kindertaufe verbunden, als so aufgefasst werden, dass man bei ihm dieselbe als minder nothwendig ansahe[f]). In der protestantischen Kirche trat an die Stelle von jenem der unentwickelte Glaube der Kinder (*fides implicita*)[g]).

---

f) Augustinus hat auch den Gedanken des vom Täuflinge nachzubringenden, oder wenn er früher abberufen würde, durch die Gnade des Allmächtigen zu ersetzenden Glaubens ausgesprochen (*de bapt. c. Donat.* 4, 24): aber die Zurechnung eines fremden Glaubens war ihm die erwünschteste Analogie für die Zurechnung einer fremden Sünde (*credit in altero qui peccavit in altero*) vrg. *de pecc. mer. et remiss.* 3, 2. Der stellvertretende Glaube der Darbringenden erweiterte sich ihm zum Glauben der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen: *ad Bonif. ep.* 23: *Offeruntur parvuli ad percipiendam gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus, — quam ab universa societate sanctorum et fidelium.* Und dieses ist die katholische Kirchenlehre geworden.

g) Luther hatte sich anfangs gegen die Wiedertäufer mit der *fides aliena* beholfen (*de captiv. Babyl. Opp. II.* 274. *Ep. ad Mel. a.* 1522. De Wette II. 126): als ihm einleuchtete, dass dieselbe für den Täufling doch nur wie ein Ablass sei (Werke. XI. 666 ff.), hat er im Katechismus theils sich darauf berufen, dass Gott, nachdem er die Taufe der Kinder geboten habe, dieselben auch mit dem Glauben beschenken werde (545 *sq: puerum adportamus hac spe et animo, quod certo credat, et precamur, ut Deus cum fide donet*), theils hat er den Begriff der Taufe dahin erweitert, dass sie am Tauftage nur begonnen, durch's ganze Leben gehe, also den Glauben jedenfalls noch in sich begreife (548 *sq: — ut vita christiana nihil aliud sit, quam quotidianus baptismus, semel quidem inceptus, sed qui semper exercendus sit*). Da jedoch nicht verborgen bleiben konnte, dass hierdurch die wirkliche Taufe als ein blos äusserlicher Anfang, eine blosse Cäremonie für etwas Künftiges erschien: vertrug man sich in der Wittenberger Concordie (1536. Luth. Werke. XVII. 2530) dahin, dass eine dem Glauben und der Liebe ähnliche Wirkung des heil. Geistes in den Kindern ihr eigner Glaube genannt werden möge. Die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrh. fanden darin die volle *fides explicita*, den grossen Begriff

4. Die dogmatischen Vertheidigungen der Kindertaufe sind, ganz dem Geiste der verschiedenen Kirchenparteien gemäss, in der griechischen Kirche mehr von der Seite der Lebensweihe durch höhere geistige Kräfte, in der lateinischen seit Augustinus mehr von der der Erbsündentilgung aufgefasst worden[h]); und diese dann in der katholischen Kirche mehr als Tilgung des Wesens, in der protestantischen mehr als Tilgung der Schuld aufgefasst worden[i]).

Doch hat es niemals an Aussprüchen gefehlt, welche diesen Gebrauch mehr von der moralischen Seite ansehen und empfehlen mochten: als Aufnahme der unter Christen Gebornen in die Gemeine zu voller Theilnahme an der Würde und an dem Rechte der Christen: freilich, wie bei den Pelagianern[k]),

---

derselben drangebend: *Quenst. IV.* 147: *In baptismo Spiritus S. fidem veram salvificam et actualem accendit in infantibus, — prout ineludit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi.* Calvin, und im allgemeinen nach ihm seine Kirche, half sich, angeschlossen an 1 *Cor.* 7, 14 und auf die Macht christlicher Gemeinsamkeit vertrauend, durch ein Geheiligtsein der (wiefern zum Heile prädestinirten) Christenkinder von Mutterleib an, woraus eben so leicht die Zulässigkeit ihrer Taufe, als die Unnöthigkeit derselben gefolgert werden konnte. (*Inst.* 4, 15, 22: *Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primum fiant, qui ante alieni fuerint ab ecclesia, sed solemni potius signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad corpus Christi pertinebant. Cf.* 16, 19.)

h) Diess nach einer Grundverschiedenheit unter beiden Kirchen in der Auffassung des Christenthums. *Theodoret. haerett. fabb.* 5, 18: (die Taufe als nicht blos auf die Sünde zu beziehn, denn wozu würden sonst Kinder getauft) ἀῤῥαβών ἐστι τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. Die lateinische Fassung: §. 116, *h. P. Lomb. IV. dist.* 4: *Omnes parvuli in baptismo ab originali mundantur peccato.*

i) Bei diesem nur verfliessenden Unterschiede ist auch die protestantische Fassung oft von katholischen Kirchenlehrern ausgesprochen: *Aug. c. epp. Pelagianor.* 3, 3: *Baptismus abluit quidem peccata omnia: — sed non aufert infirmitatem.* (Vrg. §. 94, *a.*) *P. Lomb. II. dist.* 32, *A: Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur, imo per gratiam baptismi mitigatur, — nec ad reatum.* Vrg. *Apol. Conf.* 56: *Baptismus tollit reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati remaneat, videlicet concupiscentia.* Mit der Berufung auf Augustin: *peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur.*

k) *Coelestius:* (Nach *Mercator. commonit. II.* 133) *Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam.* (Mit der Bestimmung nach *Aug. de gratia et pecc. orig.* 2, 5:) *Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur, quia Dominus statuit regnum coelorum nonnisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferre necesse est per gratiae*

diese Rechte anfangs mehr auf das himmlische Dasein als auf die Bildung für menschlich-christliches Leben bezogen[l]).

§. 119.

In die Lehren der Kirche von dem zweiten Sacrament, vom Abendmahle, haben sich vom Anfange der Kirche her andere Glaubensmeinungen und kirchliche Interessen hineingezogen, diese Lehre wurde auch seit der Reformation der Mittelpunkt des kirchlichen Streites [1]). Fast alle Parteien vermochten es, in den altkirchlichen Gedanken Zeugnisse für sich aufzubringen: denn die Geschichte dieses Dogma muss davon ausgehen, dass bis in das Mittelalter hinein die Auffassung desselben, als eines nie zu ergründenden Mysterion, völlig frei gewesen sei [2]). Nur für einige Ansichten, welche die spätere Zeit gefasst hat, fand sich kein Raum in der ältesten Kirche [3]).

1. Der Zusammenhang, in welchem die Lehre vom Abendmahle mit allen Angelegenheiten der Kirche gestanden hat, war theils durch die Heiligkeit des Gebrauchs bedingt, theils durch den Anhalt, welchen manche Dogmen in demselben fanden. Hineingezogen wurde es in der ältesten Kirche in den Streit mit den Gnostikern, sofern es gegen den Doketismus [a]), ferner für den Logos als Weltschöpfer [b]), endlich für die Auferstehung des Leibes zu zeugen schien [c]), im 5. Jahrh. in den Nestorianischen

---

liberalitatem. Augustin griff diese ganze Unterscheidung einer Seligkeit jenseit des Himmelreichs als ungereimt an. Aber er selbst und die meisten supernaturalistischen Kirchenlehrer setzten an ihre Stelle eine *damnatio mitissima* der ungetauft gestorbenen Christenkinder.

l) Das Letztere hat in der reformirten Kirche, und nicht blos soweit Zwingli reichte, immer vorgewaltet, war die Ansicht der getrennten protestantischen Parteien und wurde allgemein im neuen Protestantismus. Doch ist von diesem Standpunkte aus die Kindertaufe auch bestritten worden: L. Lange, d. Kindert. in d. ev. Kirche. Jen. 834.

a) *Ignat. ad Smyrn. c. 7*: (von den Doketen) *Εὐχαριστίας ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X., τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Für diesen Zweck war es gleichgültig, ob dieses *εἶναι* ein reales Sein aussage, oder nur ein bildliches Sein, ein Darstellen des einstmaligen gekreuzigten und auferweckten Fleisches.

b) *Iren. 4, 18, 4*: *Quomodo constabit eis* (*gnosticis*), *eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, i. e. verbum ejus, per quod — terra dat — spicam, deinde triticum.* 5, 2, 2. (§. 120, *a.*)

c) *Ignat.* (§. 120, *a.*) *Iren. 4, 18, 5*: *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ αἵματος τρεφομένον;*

Streit[d]). Eine mehr kirchliche Bedeutung erhielt es in den Systemen des Mittelalters. Seit der Reformation legte sich vornehmlich die (dogmatische und kirchliche) Principienfrage hinein. Auch für die dogmengeschichtlichen Arbeiten wurde das Dogma vom Abendmahle seit der Reformation der vornehmste Gegenstand[e]).

2. Von den ältesten Ansichten des Abendmahles seit Paulus bis in die Mitte des 2. Jahrh. haben wir keine sichere Kunde: vornehmlich nicht davon, wie es die Judenchristen mit demselben gehalten haben mögen[f]). Gewiss ist es, dass die Entfernung der Christen von der jüdischen Paschafeier am meisten dazu beigetragen hat, das Abendmahl nicht mehr ganz im ursprünglichsten Sinne und als Mysterion zu nehmen: wobei sich dann natürlich leicht Vorstellungen aus mystischen Zeichen und Bräuchen anderer Religionen einmischen konnten. Die Bezeichnungen des Abendmahles, welche sich durch die ganze kirchliche Zeit hin gleichgeblieben sind, ob sich gleich die verschiedensten Vorstellungen in ihnen bargen, wurden zum Theile auch dorther entnommen: jedoch in der Hauptsache stammten sie aus der apostolischen Sprache her[g]). Der Mysterienansicht gemäss

---

d) Die Nestorianische Ansicht trennte folgerecht Brot und Wein vom himmlischen Leibe Christi, die Eutychianische fasste beide möglichst zusammen; und was natürliche Folge der Grundansicht vom Gottmenschen war, wurde durch eine naheliegende Verwechslung als ein Beweis für dieselbe angesehn.

e) *Melanchthon, sententiae vett. aliquot scriptorum de Coena Dom. bona fide recitatae. Vit.* (530.) 554. 4. — *Oecolampadii dial. quid de Euch. veteres tum Gr. tum Lat. senserint. Bas.* 530. 4. *M. Larrogue, hist. de l'Euch. Amst.* (669.) 737. — (*Arnaud, Nicole et Renaudot*) *La perpetuité de la foi de l'égl. cath. touchant l'Euch. Par.* 669-713. *V.* — *Ernesti, Antimuratorius. Lps.* 755. (*Opp.* 773. *N.* 1.) — *Marheineke, Patrum de praes. Chr. in C. D. sententia triplex. Heidelb.* 811. 4. L. Horst, d. h. AM. e. dogmengesch. Untersuch. Lpz. 815. Dav. Schulz, Gesch. d. L. vom AM. a. d. 2. A. der chr. L. v. AM. Lpz. 831. F. W. Lindner, die L. v. AM. L. 831. K. Meier, Gesch. d. Transsubst. Heilbr. 832. A. Ebrard, d. Dogma v. h. AM. u. seine Gesch. Frankf. 845. B. I. — F. Baur, Tertul. L. v. AM. u. Uebersicht ü. d. Hauptmomente d. Gesch. d. L. v. AM. (Tüb. Zeitschr. 839. II.) — J. J. Döllinger, d. L. v. d. Euch. in d. ersten 3 Jahrhh. Mainz. 826.

f) Als das tägliche, nur religiös geweihte Brot, worauf die anfangs tägliche Gemeinschaft der Liebesmahle führen mochte, im Ev. der Hebräer (*Hier. cat.* 2): *comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis*, nach *Matth.* 26, 29. *Ἅγια ἁγίων*, Brot und Wein: *Test.* 12 *Patr., Levi c.* 8. Vrg. Credner, ü. Essäer u. Ebion. (Winer's Zeitschr. f. wiss. Theol. III, 308.)

g) *Εὐχαριστία, εὐλογία, σύναξις, κοινωνία, coena Domini, missa* s. Suicer und die Lexica.

liebte die Kirche bei diesem Gegenstande immer das Uneigentliche des Ausdrucks[h]). Aber bis zum 9. Jahrh. gab es, bei allen jenen Beziehungen des Abendmahls auf dogmatische Lehren und Fragen, weder ein Dogma noch eine Controvers vom Abendmahle.

3. Folgende Vorstellungen finden sich nicht unter jenen mannigfachen Ansichten des Abendmahles: 1) die, dass es nur gesellschaftliches, den Agapen gleiches Mahl sein solle, (wenn gleich die Idee der Gemeinsamkeit im Abendmahl immer neben den anderen Deutungen desselben aufgefasst worden ist)[i]) oder das Mahl eines gewöhnlichen, menschlichen Bundes; 2) die, dass in ihm blose Zeichen dargeboten würden, darstellende oder auffordernde. Aber auch 3) die Ansichten nicht, dass das Dargebotene äusserlich dazusein aufhörte, oder, dass unter dem mitgetheilten Höheren der irdische Leib Christi zu verstehen sei. Jenes erhellt schon daraus, dass die Kirche fortwährend das Wunder im Abendmahle mit der Verbindung des Himmlischen und Irdischen in der Person Christi und mit der Verbindung von jenen Beiden in der Taufe, verglich[k]):

---

h) Der Grundausdruck, bereits durch Paulus und die drei ersten Evangelien gegeben, war immer Leib und Blut des Herrn. Wie dies als Gefühlsanschauung und in heiliger Rede benutzt wurde, erhellt z. B. aus dem Eide, den Novatus mit Darreichung des h. AM. von seinen Anhängern forderte (*Eus. H. ecc.* 6, 43): *ὄμοσόν μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς Κορνήλιον.* Gewiss lag es nicht in der Stimmung der alten Kirche, bei einer frommen, das Gemüth tief ergreifenden Feier ein Sinnbild in Sinn und Bild zu zersetzen. Auch wäre bei blos sinnbildlicher Bedeutung der Vorwurf der Anthropophagie und der Thyestischen Mahle unerklärlich. Aber der freie, auch bewusst sinnbildliche Gebrauch von Fleisch und Blut des Herrn war durch ihn selbst (*Jo.* 6, 51 *sqq.*) gegeben. Hiernach z. B. *Ignat. ad Rom. c.* 7 (von seinem Verlangen nach Märtyrerthum im Gegensatze vergänglicher Nahrung und Lust): *ἄρτον τοῦ θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Ἰ. Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος*, und *ad Trall. c.* 8: *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰ. Χριστοῦ. Tertul. de resurr. carnis c.* 37: *Sermonem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro est factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide digerendus.*

i) Nach 1 *Cor.* 10, 17 *Ignat. ad Phil. c.* 4: *Μία εὐχαριστία, μία σάρξ. Cypr. ep.* 63: *Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus.* Auch Augustin hebt diese Gemeinsamkeit des Mahles, welche von der spätern katholischen Kirche fast aufgegeben worden ist, oft hervor, und minder künstlich.

k) Auch in bestimmter Festhaltung und Unterscheidung beider Be-

dieses aus dem gemeinen Sprachgebrauche der Kirche, in welchem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* nur den verklärten Leib Christi bedeutete.

§. 120.

Seitdem die Kirche zu philosophiren begann über ihren Glauben und ihre Heiligthümer, bildeten sich, mit gleichem Rechte und unbesorgt neben einander vornehmlich drei Vorstellungen über das Abendmahl aus. Diejenige, welche wir als die herrschende in Kleinasien nehmen können: Verklärung des irdischen Menschenlebens durch himmlische Substanz, welche in dasselbe übergeht [1]); die alexandrinische, welche das Mitgetheilte, Leib und Blut Christi, uneigentlich, von geistigen Kräften verstand [2]); die africanische endlich, welche Brot und Wein als Symbole des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi auffasste [3]). Daneben mag auch die populäre gangbar gewesen sein, welche nach der Wandlung zwar dieselben irdischen Dinge, aber mit ungewöhnlicher, sinnlicher Bedeutung und Kraft ausgerüstet, annahm [4]).

1. Die Repräsentanten der ersterwähnten Denkart sind für uns Ignatius, Justinus Martyr, Irenäus. Immerhin mag man auch in dieser Tradition von Kleinasien, wie in anderen Dingen (vrgl. allg. DG. S. 72) einen Nachklang idealer Vorstellungen der Johanneischen Art finden. „Wie der Logos den Menschen Jesus erbaut hat, so schafft er auch in uns aus der irdischen Nahrung verklärten Christusleib, unsere sinnliche Natur zur Unsterblichkeit erhebend.“ Der Logos thut es: beim Justinus wird dieses mit Zweideutigkeit vom Gebetswort (*δι᾽ εὐχῆς λόγος*) verstanden, beim Irenäus von dem Alles durchdringenden Weltgeist. Die *μεταβολή* bei Justin ist entschieden nur die physische Wandlung des Genossenen in die eigene Leibessubstanz [a]).

---

standtheile *Iren.* 4, 18, 5 (§. 120, *a*). Vrg. *Gelasius, de duab. nat.* (*Bibl. PP. max. VIII.* 703): *Sacramenta corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.*

a) Die Grundlage: *Jo.* 6, 54 *sqq.* Noch unbestimmt *Ignat. ad Ephes. c.* 20: *Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ. Just. Apol. I. c.* 66: *Οὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χριστὸς καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεί-*

Irenäus gebraucht zuerst den Ausdruck *ἀντίτυπα* für das sinnliche Element im Abendmahle [b]).

2. Die alexandrinische Ansicht bei Clemens und Origenes beruht auf zweierlei Gedanken: dass Brot und Wein Symbole seien, und das damit Bezeichnete, aber auch wirklich Mitgetheilte, Allegorie, nämlich Leib und Blut Christi seine Kraft, sein Wort, kurz eine geistige Mittheilung von ihm bedeute [c]). Dieses war nach der alexandrinischen Deutung auch

---

νου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. (Vrg. W. J. Thiersch in Rudelb. u. Guerik. Zeitschr. f. luth. Th. 841. II.) *Iren.* 4, 18, 5: *Ὡς ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* In demselben ausschliesslichen Interesse für die Auferstehung des Leibes die johanneische Grundansicht materialisirend 5, 2, 2 *sq: Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων, καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ ἡμέτερα αὔξει σώματα. — Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. — Πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ξωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν*; Allerdings findet sich auch bei Irenäus (1, 13, 2) die erste Spur einer wirklichen, sichtbaren Verwandlung des Weins in Blut, aber als ein Trug und Zauberstück des Gnostikers Marcus. Den Grundgedanken des AM. hat er nur in Bezug auf die Cäremonien des Gesetzes ausgesprochen: 4, 14, 3: *per typica ad vera, per temporalia ad aeterna, per carnalia ad spiritalia.* — Dagg. W. J. Thiersch, die Lehre d. Iren. v. d. Euch. (Rudelbach u. Guerike Zeitsch. f. luth. Theol. 841. IV.) das *οὐράνιον* im AM. Leib und Blut Christi als mit dem *ἐπίγειον*, dem Brot und Wein, wirklich vereint.

b) Doch findet sich dieser Ausdruck nur in dem als ächt nicht vollkommen gesicherten zweiten Fragment des Irenäus (*Iren. fragmm. anecdota ed. C. M. Pfaff. Hag.* 715.), sonst nirgends in sichern Schriften des 2. und 3. Jahrh. Auch die Anrufung des heiligen Geistes und seine Wirksamkeit auf die Elemente der Eucharistie ruht nur auf diesem Fragmente.

c) Die Alexandriner, das Leibliche überall, auch an Christo geringachtend (§. 66, *f*), konnten nicht in irgend einer wunderbaren Erneuerung desselben die Bedeutung des Mysteriums finden, daher setzt es Clemens (*Paedag.* 1, 6) in die geistige Einigung mit Christo (*τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι*), wobei ihm das Fleisch den h. Geist bedeutet, als von ihm erschaffen, das Blut den Logos, (diess aber wird sinnbildlich vom Wein dargestellt: *τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται*) beides verbunden Christum. Gelegentlich stellt er die ältere Lehre einer Unsterblichmachung des Leibes durch Vereinigung mit dem Logos als dem Princip der Menschwerdung neben diese von einer Vereinigung der Seele mit dem

der *ἐπιούσιος ἄρτος* im Gebet des Herrn[d]). Bei einer solchen, nur geistigen Mittheilung war es natürlich, den Erfolg des Abendmahls lediglich auf den Glauben, als die Bedingung davon, zu stellen[e]).

3. In der nordafricanischen Kirche ist Tertullianus der früheste, von dessen Abendmahlslehre wir Kenntniss haben. Hat er es nun gleich in diesem Artikel vornehmlich mit dem gnostischen Doketismus zu thun, so ist seine Auffassung doch eigentlich dort stehn geblieben. *Figura*, *repraesentare*, *censeri*, *memoria* — sind Tertullian's Ausdrücke: aber das Ganze seiner Aeusserungen beweist überall, dass er unter denselben ebensowenig blos Zeichen verstanden habe, als er gewiss keine Ver-

---

göttlichen Geiste, aber immer auf seinen Grundgedanken zurückkommend, dass Wein und Blut, beides nur Bilder des sich mittheilenden Logosgeistes seien. *Paedag.* 2, 2: *Διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστι σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, ᾧ κεχρίσμεθα· — οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν· — τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ᾽ αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι᾽ ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ. — Μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν. — Εὐλόγησε τὸν οἶνον, εἰπών· λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα· αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον, τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. Orig. c. Cels.* 8, 33: *Ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους.* Aber das Heilbringende liegt ihm nur in der geistigen Aneignung des Logos: *in Matth. tom.* 11, 14: *Ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ᾽ ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου, ὃς γέγονε σὰρξ καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἣν τινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτήν.*

d) *Orig. de orat. c.* 27 mit der Berufung auf *Jo.* 6, 26 *sqq.* Doch meint er auch hier nicht zunächst das Abendmahlsbrot, sondern den menschgewordenen Logos mit der Erweiterung zum göttlichen Wort überhaupt: *τί δὲ λόγου τῇ ψυχῇ τροφιμώτερον*; In diesem geistigen Sinne schon Tertullian (*de or. c.* 6: *spiritualiter potius accipiamus, Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis*), und mit Ausnahme der Antiochenischen Schule ist es der herrschende geblieben in der Zeit der Kirchenväter.

e) *Orig. in Matth. tom.* 11, 14: (wie nach *Mtth.* 15, 11 nichts was in den Mund hineingeht den Menschen befleckt) *οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου. — Καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ — κατ᾽ αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον.* Er hat auch die hieraus folgerechte Erhebung über den heiligen Brauch als solchen ausgesprochen *ib*: *οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ᾽ αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι.* Daher *in Lev.*

wandlung angenommen hat[f]). Tertullianus zuerst hat die Anwendung der prophetischen Stelle Jer. 11, 19 auf das Abendmahl, nach der alexandrinisch-lateinischen Uebersetzung: *mittamus lignum in panem*[g]).

Für die spätere Zeit leuchten aus diesem Theile der Kirche für das Dogma vom Abendmahle Augustinus und Facundus von Hermiane vor: sie stimmen ohne Zweifel mit Tertullian's Meinung zusammen. Von ihnen ist auch der Ausdruck, *sacramentum corporis et sanguinis Christi*, als der bestimmtere, neben dem, welcher fortwährend im kirchlichen Gebrauch blieb: *corpus et sanguis Domini* vom Abendmahle gesagt, eingeführt worden[h]). Man kann annehmen, dass die gesammte lateinische Kirche nach Augustinus sich diese Ansicht angeeignet habe.

4. Die allgemeinste Lehre der griechischen Kirche durch die alten Zeiten hin, die der Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts insbesondere, scheint der hier zuerst erwähnten, der altasiatischen, am nächsten gestanden zu haben. Jene populäre, welche wir oben aufgeführt haben, mag unter sehr starken Ausdrücken (μεταῤῥυθμίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταποι-

---

hom. 9, 10: *non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi.*

f) *Adv. Marc.* 4, 40: *Panem distributum discipulis corpus suum fecit, hoc est, corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei.* 1, 14: *Nec aquam reprobavit, qua suos abluit, — nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. De orat. c.* 6: *Corpus ejus in pane censetur. De an. c.* 17: (*Vinum*) *quod in sanguinis sui memoriam consecravit.* Ueber die Bedeutung von *repraesentare*, ohne den modernen Begriff des blosen Scheines, vrg. *de jejun. c.* 13: *Aguntur — concilia ex universis ecclesiis, per quae — et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.* Daher auch *de resur. carn. c.* 8: *Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* F. C. Baur, Tertul. Lehre v. AM. (Tüb. Zeitschr. 839. II.)

g) *Adv. Marc.* 3, 19: *Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dieturis praedicans Judaeis: venite, mittamus lignum in panem ejus; utique in corpus.* Ebenso *adv. Judd. c.* 10.

h) *Aug. ep.* 23: *Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, sacramenta non essent. Ex hac similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei fides est. In Psalm.* 98: *Si necesse est sacramentum illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. In Jo. tr.* 26: *Qui non manet in Christo, nec manducat carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem, licet premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi.* Daher die geistreiche Erhebung über den äusseren Gebrauch: *In Jo. tr.* 25: *Quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti.* Daher als von religiöser, nicht von magischer Bedeutung: *De trin.* 3, 10: *Honorem*

εἶσθαι) bei den Antiochenern zum Grunde liegen[i]). Ganz in allgemeinen Formeln, oder merkwürdig schwankend zwischen Aberglauben und geistiger Auffassung, hält sich die orientalische Kirche[k]).

Aber in allen diesen Auffassungen lag doch das inne, dass die Kraft, welche man dem Abendmahle beilegte (wie verschieden man sie auch fasste: vornehmlich als Kraft zur Verklärung der menschlichen Natur), nicht nur von der Stiftung oder dem beigegebenen Gottesgeiste herrührte, sondern von der Theilnahme am himmlischen Gute, an Leib und Blut Christi. — Dieses unterscheidet nach altkirchlicher Lehre das Abendmahl von der Taufe.

---

tanquam religiosa possunt habere, stuporem tanquam mira non possunt. Facund. Herm. defensio trium capp. c. 9, 5: Non quod proprie corpus sit —, sed quod in se mysterium corporis — contineat.

i) Besonders in vielfachen Aussprüchen des Chrysostomus. Aber auch Gregor v. Nyssa (*Cat. c.* 37) hatte davon gesprochen, dass zur Unsterblichmachung und Gottwerdung des Menschen das durch den Logos geweihte Brot in den Leib desselben verwandelt und das der Erscheinung angehörige Element in ihn umgebildet werde (*τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι, — τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν*), und Cyrill v. Jerus. (*Cat.* 22, 2, *cf.* 3) hatte diese Wandelung der Weinverwandlung zu Cana verglichen, doch hinzufügend: *ἐν τύπῳ οἴνου δίδοται σοὶ τὸ αἷμα.* Dagegen Theodoret (*dial.* 2. *Opp. IV.* 126) auf's bestimmteste ausspricht, dass, während der Glaube jenes Höhere erkennt und anbetet, sein irdisches Sinnbild unverändert bleibe (*οὐδὲ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξιστάτει φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας*). Der Abschluss in der Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten bei *Jo. Damasc. de fide orthod.* 4, 13: (wie bei der Taufe, weil es die Sitte der Menschen ist, sich mit Wasser zu waschen und mit Oel zu salben, Gott mit Oel und Wasser die Gnade des h. Geistes verbunden und sie zum Bad der Wiedergeburt gemacht hat:) *οὕτως, ἐπειδὴ ἔθος τοῖς ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν, ὕδωρ δὲ καὶ οἶνον πίνειν, συνέζευξεν αὐτοῖς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ, ἵνα διὰ τῶν συνηθῶν καὶ κατὰ φύσιν ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν γενώμεθα. Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται· ἀλλ' — ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλονται —· οὕτως ὁ ἄρτος οἴνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ὁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα. — Σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος ἑτέρα.*

k) Unberechtigt hat man ihre Formeln für eine der gangbaren Theorie'n gedeutet, zumal da auch in diesem Artikel der ungenaue Gebrauch der Worte für Vermischung stattfand wie bei dem hier vorbildlichen Artikel von der Menschwerdung, dazu die häufige Verwechslung

§. 121.

Die Kirche hat aber auch vom Anfang an eine Opferidee mit dem Abendmahle verbunden: früher ohne Zweifel im Sprachgebrauche als in der Theorie; daher die sehr verschiedenen Deutungen, welche das Bild erhielt [1]). Dadurch aber schon unterscheidet sich dieser alte Gebrauch des Opferbildes im Abendmahle von dem späteren römisch-kirchlichen, dass bei ihm Opfer (*missa*) und Eucharistie nicht geschieden waren und nicht getrennt werden konnten; aber auch im ganzen Sinne des Bildes [2]).

1. Das Erste, was zur Anwendung des Opferbildes auf das Abendmahl Anlass gegeben hat, ist ohne Zweifel die Abstammung desselben vom Pascha gewesen, welches ja, und selbst vorzugsweise, im Judenthum Opfer genannnt wurde. Anbequemung oder auch eigenes Verlangen nach Opfercultus liess das Bild mit Eifer aufgreifen. Drei Deutungen waren die gewöhnlichen in der Kirche: Die eine: Darbringung der Nahrungsmittel, von denen Agapen sammt Eucharistie gefeiert wurden, ein Opfern derselben. Die zweite: ein Opfern von Lob und Dank bei der Eucharistie (*εὐχαριστηθεῖσα τροφή*) [a]). Endlich: An-

---

der Worte für Verbindung und Gemeinschaft. Ueber Ephraem: *Assem. Bib. or. I.* 97. 101. 109 (doch ist das Himmlische bei ihm ziemlich bestimmt nur der heil. Geist). Ueber die Einsetzungsworte im Sinne des Morgenlandes: *N. Wiseman, horae Syriacae* (*Rom.* 828.) *I.* 3 *sqq.* Vrg. *Maruthas* b. *Assem. I.* 180.

G. Calixt. de pontificio missae sacram. Frcf. 614. *Buddeus, de orig. missae pontif.* (*Synt. dss. th.*) (Stäudlin) Versuch e. Gesch. des Dogma v. d. Opfer im AM. v. 1. Jahrh. b. z. Ende des 6. (Gött. Bibl. d. neuest. th. Lit. II. 159 ff.) — J. W. F. Höfling, die Lehre d. Iren. v. Opfer. Erl. 840. *Idem, de Orig. doctr. de sacrificiis Christianor. Erl.* 841. *III Prgg.* — E. Michelis, das Messopfer u. d. Fronleichnamsfest in ihrer welthist. Bedeut. Frkf. 841.

a) Clemens v. Rom, noch ohne bestimmte Beziehung auf das AM. bezeichnet die Priester als *προσενέγκοντας τὰ δῶρα*. Nachweislich hat Justinus zuerst das Opferbild entschieden auf das AM. angewandt im Gegensatze des von Gott verworfenen jüdischen Opfercultus: *c. Tryph. c.* 117: *Θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς Χ. γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. — Εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεσταί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.* Diese jüdische, besonders nach Zerstörung des Tempels geltendgemachte Bezeichnung des Gebets hat auch in der Kirchensprache immer gegolten (z. B. *Tertul. c. Marc.* 4, 9), und nach ihr erschien das Abendmahl als umgeben von Gebeten und Hymnen selbst als Opfer. *Iren.* 4, 17, 5: *Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo*

denken an die Aufopferung Christi[b]); wobei noch das zu Statten kam, dass im altalexandrinischen Sprachgebrauche die Opfer

---

mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum. Im Tischgebete der Paschafeier lag dieselbe Danksagung für die Nahrungsmittel als Schöpfergaben, und in der christlichen Auffassung erhielten zugleich die Spenden, aus denen die Agapen bestellt wurden, als der Gottheit dargebrachte Opfer eine religiöse Weihe. Der Unterschied des neutestamentlichen Opfers vom jüdischen liegt im Gemüth des Darbringenden: *Iren.* 4, 18, 1: *Sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia, sed species mutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur.* Die Wirkung geht vom eignen Gemüth des Darbringenden aus: *Non sacrificio placatur Deus. — Non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium, pura cæsistens, et praestat acceptare Deum sicut ab amico.* Die zweite Hauptstelle des Irenäus geht nach der von Massuet aufgenommenen Lesart zum Gedanken einer Darbringung des Logos selbst fort, nicht grade des sterbenden (4, 18, 4: *Judaei enim non offerunt, manus eorum sanguine plenae sunt, non enim receperunt verbum, quod offertur Deo*): allein da der ganze Zusammenhang auch hier nur von Darbringung jener Erstlinge handelt, scheint die andere Lesart *per quod* vorzuziehn: die Juden vermögen dergleichen nicht darzubringen, weil an ihren Händen das Blut des Logos klebt, durch den die gottwohlgefällige Darbringung geschieht. — *M. Pfaff, de oblationib. Euchar. in primitiva ecc. Tub.* 720. (*Synt. dss. th.*)

b) Auch hiervon eine Andeutung bei Justin (*c. Tryph. c.* 41), indem er das Opfer des Waizenmehls, welches für die Reinigung vom Aussatze darzubringen war, als Typus auf das Abendmahl betrachtet, welches Christus zum Andenken seines die Seelen reinigenden Leidens eingesetzt habe. Die schon hierarchische Ausführung bei Cyprian: *ep.* 63: *Si Christus ipse est summus sacerdos et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia.* Noch gemessner spätere Väter: *Chrys. in ep. ad Hebr. hom.* 17: *Οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. Aug. c. Faust. Man.* 20, 18: *Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.* — Die Oblationen, welche zunächst in der africanischen Kirche als Gebete, aber auch als Spenden für geliebte Todte am Jahrestage ihres Abscheidens dargebracht wurden zur Besserung ihres Geschicks (*Tertul. de cor. c.* 3. *de monog. c.* 10), gehören nur insofern hierher als Vorspiel der Seelenmessen, wiefern hiermit die Erwähnung ihrer Namen bei der Abendmahlsfeier in Verbindung gesetzt wurde: *Aug. sermo* 172: *Orationibus ecclesiae et sacrificio et eleemosynis non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.*

überhaupt ἀνάμνησις hiessen[c]). Hiernach konnte es denn auf gleiche Weise geschehen, dass als Opfernde im Abendmahle die Einzelnen, Gegenwärtigen, oder die Kirche[d]), oder die Welt, oder auch Christus[e]) dargestellt wurden. Vielleicht bei Dionysius Areop. zuerst ist es der Priester, welcher darbringt, opfert[f]).

2. Der römisch-kirchliche Opferbegriff hat seinen Ursprung vornehmlich in Gregor dem Grossen[g]). Mit ihm ist der Gebrauch des Wortes *missa* im Abendmahle entstanden, und hat sich mit jenem parallel entwickelt[h]). Die ältere Kirche hat niemals das Opfer als Etwas neben dem Abendmahl, darum auch Trennbares von demselben, angesehen; wiewohl es ihr vielleicht nicht

---

c) Nach Philo, *Hebr.* 10, 3. *Orig. in Lev. hom.* 13: (anspielend auf 1 *Cor.* 11, 24) *ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum.*

d) Jene bei Justinus, diese bei Irenäus (*a*).

e) Nach der Vorstellung, noch ohne Bezug auf das AM., vom Priester, der sich selbst opfert, im Hebräerbriefe, wie in den heidnischen Devotionen. *Cyprian* (*b*). *Aug. de Civ. Dei* 10, 6: *Hanc* (*formam servi*) *obtulit, in hac oblatus est, — in hac sacerdos, in hac sacrificium est.* Aber als Vorbild eines allgemein Christlichen: *ipse homo Dei nomine consecratus inquantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est.* Und von der Kirche in der Abendmahlsfeier: *quod in re quam offert, ipsa offeratur.*

f) *Hier. ecc. c.* 3 in der Beschreibung und Deutung des heiligen Ritus. Doch schon Cyprian (*b*).

g) Vornehmlich durch sein *liber sacramentorum s. sacramentarium.* Seine Lehre z. B. *diall.* 4, 58: *Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, — terrena coelestibus jungi. Diall.* 4, 55 die Erzählung von der Rettung einer Seele aus dem Fegefeuer, auf seine Verfügung, dass 30 Tage lang das Opfer für sie dargebracht werde (*ut nullus praetermittatur dies, quo pro absolutione illius hostia salutaris non offeratur*). Im wesentlichen, ohne die Missbräuche, die sich doch nothwendig an ein Opfer hängten, das auch davon Nichtwissenden rettend sein sollte, war diese Annahme einer neuen versöhnenden Opferung des göttlichen Leibes in jeder Messe das natürliche Ziel des Glaubens einerseits an den Versöhnungstod, andererseits an eine wirkliche sinnliche Gegenwart des getödteten Gottmenschen in den Bestandtheilen des Sacraments, und hiermit die Grundlage der Erneuerung alttestamentlichen Priesterthums; daher auch lange vor Gregor im Schweben zwischen Sinnbild und Wirklichkeit, zwischen dem Segen eines Vergangenen und eines immer neu Bewirkten angedeutet (*b*).

h) Der Name geht aus von der mystischen λαοῖς ἄφεσις. Zu den Opferworten gehört auch und entspricht dem *conficere* das *terminare* in der Sprache des Mittelalters, nach *actio est terminus motus.* Aber Dermung oder Dirmung ist wohl deutschen Ursprungs, heisst nicht Bestimmung zu heiligem Gebrauche (im Isländischen noch Thirmi *agere*), sondern *actio*, vorzugsweise heilige Handlung. Vrg. Lücke in d. th. Stud. u. Krit. 831. I. 117 ff. Mohnike, eb. 833. III. 144 ff.

fern gelegen haben würde, einem Einzelnen das Opfer und die Abendmahlsfeier zu gestatten. Endlich sah Jene auch niemals das Opfer im Abendmahle als eine immer wiederholte Aufopferung Christi an: wiewohl auch die spätere Kirche hierbei zwischen Opferung und Gedächtniss des Opfers nicht so streng unterschieden hat[i]).

§. 122.

Unter den Bemühungen der Theologen des Abendlandes vom 9. Jahrhundert an, der Lehre vom Abendmahle einen bestimmten, auch wohl der Kirche förderlichen Begriff zu schaffen, traten zu den kirchlich vorhandenen Vorstellungen (abgerechnet Aberglauben und Uebertreibungen, welche sich immer mannigfach in dieses Dogma hineingezogen haben) noch drei andere hinzu [1]). Der Streit liess sich nicht entscheiden: die alte Freiheit in dieser Lehre, ausserdem aber die Dunkelheit der Sache selbst, auch die Vieldeutigkeit der Formeln [2]), liessen keine Verständigung zu. Hier sprach nun die Kirche: und mit dem 13. Jahrhundert begann die Scholastik das Dogma der Transsubstantiation und der Messe durchzubilden, jedoch nicht mit unbedingter Sicherheit [3]). Die griechische Kirche hielt an den ältesten Formeln fest, und stritt nur für einzelne Theile des Ritus vom Abendmahle [4]).

Der Abendmahlsstreit des 9. und 11. Jahrh.: allg. DG. S. 221 ff. 287 ff.

1. Drei neue Vorstellungen über das Was und Wie im Abendmahle seit dem 9. Jahrh. aufgekommen: die von blosen Symbolen[a]) — die von äusserlicher Wandlung[b]) — die

---

i) P. Lombardus mit der Berufung auf Augustin (*b*) noch entschieden für die blose Gedächtnissfeier: *IV. dist.* 12, *G: Dici potest, illud quod offertur vocari sacramentum, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et immolationis factae in ara crucis. Semel Christus immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatus in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel.*

Zu den S. 328 Erwähnten: *Simplicii Verini* (*C. Salmasii*) *de transsubst. liber. ed. 2. L. B.* 660. *J. G. Walch, hist. transs. pontif.* 738. (*Miscc. sacr.* 205 *sqq.*) *H. Reuter, de erroribus, quibus aetate media doctr. de euch. turpaverunt. Ber.* 840.

a) Wie diese Ansicht in der alten Kirche weniger bestimmt hervorgetreten, als vielmehr eine Neigung oder ein Vorwurf gewesen ist (*Jo. Damasc. de fide orth.* 4, 13): so hat auch Erigena schwerlich geleugnet, dass eine göttliche Substanz im Abendmahle sei (allg. DG. S. 224), nur dass er hierdurch nach seiner Weltanschauung nichts Be-

von der Einschliessung des Leibes und Blutes Christi in die Elemente des Abendmahls (*impanatio, corpus impanatum*, dem *incarnatum*, *incarnatio* gegenüber). Diese letzte war gemeint, wenn die Scholastik dagegen sprach, dass der Leib Christi in das Brot gewandelt würde[c]). Auch noch in diesen Zeiten hat man die Erste wohl nur in ganz seltenen Fällen anzunehmen: der Glaube der Kirche hatte für sie zu viele Realität.

---

sonderes von derselben prädicirt hat; aber Berengar ist wohl nur durch das Gemeingefühl seiner Zeit von der symbolischen Ansicht zurückgehalten worden, die unter seinen Anhängern, welche das, worin er immer geschwankt hatte, gleichsam unter sich vertheilten, mit bemerkt wurde: *Guitmundus, de eorp. et sang. Ch. veritate* (*Bibl. PP. max. Lugd. XVIII.* 441): *Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt, quia panis et vinum essentialiter non mutantur. Sed — multum in hoc differunt, quod alii nihil omnino de corpore et sanguine sacramentis inesse, sed tantummodo umbras haec et figuras dicunt. Alii vero rectis ecclesiae rationibus cedentes, nec tamen a stultitia cedentes, — dicunt ibi corpus et sanguinem revera, sed latenter contineri, et ut sumi possent quodammodo, ut ita dixerim, impanari; et hanc ipsius Berengarii subtiliorem sententiam esse ajunt. Alii solebant olim putare, quod panis et vinum ex parte mutentur et ex parte remaneant etc.*

b) Im allgemeinen Volksglauben wohl schon zur Zeit des Paschasius Radbertus, römischer Kirchenglaube seit den Verurtheilungen Berengar's, den nicht zunächst die Hierarchie unterdrückt hat (der grösste Hierarch hat ihn geschützt, so lang und soweit er konnte), als allgemein gültige, positive Satzung 1215 (*f*). Diese katholische Kirchenlehre war allerdings von der Lehre des Paschasius noch verschieden, doch lag sie der Potenz nach zu nothwendiger Entwickelung schon darin, denn liess auch Paschasius die Wandelung durch das schöpferische Gotteswort geschehn (*de eorp. et sang. Dom. c.* 15, 1: *non ullius meritis, potestate, sed verbo creatoris*), so geschah sie doch durch den Priester, seine Umschaffung war gerade eine Verwandlung der Substanz (*c.* 1, 2: *creari — ex substantia panis — Christi corpus*), und das sinnlich Unleugbare des Brots und Weins, das ihm als ein bloser Schein übrig blieb, musste einer philosophischen Schulsprache alsbald zum Accidenz werden.

c) *P. Lomb. IV. dist.* 11. *D: Alii putaverunt substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem, et hac ratione dici illam substantiam fieri istam, quia ubi est haec et est illa.* Ebenso formulirt wird diese Meinung, die sich vornehmlich auf die Analogie der andern Sacramente stützte, von Thomas (*III. qu.* 75, 2) angegriffen als unvereinbar mit der Wahrheit des Sacraments, denn da der Leib Christi nicht durch einen Bewegungsact in das Sacrament komme, könne er in demselben sein nur durch Verwandlung des Brotes in ihn. *Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione non manet.* Auch widerspreche ein Verharren der Brotsubstanz der heiligen Formel: diess ist mein Leib! und der Anbetung dieses Sacraments, welche, wenn sich irgend eine geschaffene Substanz darin befände, unzulässig wäre. Auch Duns Scotus hat nicht die Transsubstantiation, sondern diese Impanation angegriffen.

2. Die Hauptformeln insgesammt blieben vieldeutig, jede Partei eignete sich dieselben an. So das *sacramentum corporis et sanguinis Christi — converti*[d]) *— spiritualiter — substantialiter* — so insbesondere auch *species*. Dieses bedeutete (abgesehn von der äusserlichsten Bedeutung: Theil, Element des Abendmahls), bald nur Zeichen, welches bedeutet (auch etwas Gegenwärtiges, ganz wie τύποι in der griechischen Kirche, im Bilderstreite bedeutendes Wort vom Abendmahl), bald Erscheinung, sinnlich Aeusserliches, bald in der That auch nur Schein, Sinnentäuschung[e]).

3. Das Wort *transsubstantiatio*, kirchlich gesprochen erst 1215 im Lateran[f]), findet sich vom Anfange des 12. Jahrh. schon verbreitet, anerkannt, bestimmt erklärt[g]). Ganz natürlich bildete es sich aus den Formeln: *praesentia substantialis* und *transformatio*, *transfiguratio*, als das Bestimmtere, Stärkere heraus: ganz und wesentlich ein Anderes. Das Zweite, was die Kirche in diesem Begriffe noch meinte: dass die Accidentien bleiben, — dieser Hauptanstoss der Schulen nach Aristotelischen Formeln, bis die Cartesianische Philosophie noch einen zweiten bei-

---

d) Auch Berengar *de s. coena* (*edd. Vischer.*) 161: *Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: per consecrationem, quia hic est hujus conversionis modus etc.* (*a*).

e) Die erste Bedeutung bestand für die symbolische Ansicht, in der That auch für Berengar, die zweite war das Accidenz des scholastischen Dogma, die dritte die des Paschasius. Als Accidenzen aber galten dem scholastisch kirchlichen Dogma nicht blos die Aeusserlichkeiten des Brots und Weins, die man gewöhnlich anführte, (*Paschasius: visus et gustus; Lombardus: sapor et pondus*) sondern ihre ganze natürliche Beschaffenheit; die dogmatische Abstraction dachte nur den substantiellen Kern verwandelt. *Innoc. III. de mystt. missae* 4, 7: *Non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere: paneitatem, quae satiando famem expellit, et vineitatem, quae satiando sitim expellit.*

f) Hier von Innocenz III. bereits in seiner ganzen katholischen und hierarchischen Bedeutung ausgesprochen: *Conc. Later. IV. c.* 1: *Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus salvatur. In qua ipse sacerdos est sacrificium J. C., cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos rite ordinatus, secundum claves ecclesiae.*

g) Hildebert von Tours gilt als der Erste, der das Wort braucht (*Serm. VI. Opp.* 689. *Serm. V. in Coena Dom.* 422), welches er nicht erfunden hat.

fügte — musste hinzugedacht werden, wie im Namen der Trinität der Begriff der Einheit.

Wie nun diese Vorstellung in der Scholastik durchgeführt wurde, so die von wirklicher Aufopferung Christi in der Messe. Es wirkte im Glauben der Kirche das Sacrament auf zweifache Weise: dort heiligend, hier sühnend[h]). Die Consequenz war nothwendig, aber der Glaube und das kirchliche Interesse ergriff es gern, das durch Wandlung gewordene „Gut" als ein *numen praesens* fortbestehend und bleibend zu denken, es so aufzubewahren und zu verehren[i]). Hat man das Fest, welches den Leib des Herrn (den Fron-Leichnam) anbetete, das Hauptfest der katholischen Kirche geheissen, so lässt dieses mehr als Eine Deutung zu: es gilt der Feier des unbedingten Glaubens, der sichtbar gegenwärtigen Gottheit, und es ist das Fest von glänzendster kirchlicher Aeusserlichkeit, endlich das Fest der priesterlichen Herrlichkeit und Macht[k]). Dennoch aber muss man es der Kirche einräumen, dass sie stets bemüht gewesen sei, die sinnlich rohe Auffassung dieses Dogma fernzuhalten. Denn ist

---

h) *Thomas III. qu.* 89, 7: *Hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii: in quantum vero traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti.*

i) Dennoch, wie Thomas Aquinas (*III. qu.* 89, 7), begründet selbst das Tridentinum (*S.* 22. *c.* 1) nur auf dem Bedürfnisse der sinnlichen Menschennatur und des bleibenden Priesterthums das fortdauernde *sacrificium, quod cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret.* (§. 121, *i.*) Die Aufbewahrung, wie sie in der Natur der Sache lag, — eine sinnlich gegenwärtige und einschliessbare Gottheit (*in pyxide*) — wurde wegen des oft plötzlichen Gebrauchs für Kranke gerechtfertigt. Die gleichfalls folgerechte Anbetung ist aus der ehrerbietigen Feier doch sehr allmälig durchgedrungen: *Gregor. IX. Decretal. III. tit.* 41, 10: *Sacerdos quilibet doceat plebem suam, ut, cum elevatur hostia, quilibet se reverenter inclinet.* Aber *Conc. Trid. S.* 13. *c.* 5: *Nullus dubitandi locus relinquitur, quin omnes fideles, pro more in catholica ecclesia semper recepto, latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic s. sacramento exhibent, — nam eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater — dicit: adorent eum omnes angeli. J. Boileau, de adorat. panis consecr. Par.* 685. *J. C. de Lith, de adorat. panis consecr. Suabac.* 753.

k) Das Fronleichnamsfest wurde zu Trient ausdrücklich bezeichnet als das glänzende Triumphfest der Kirche (*S.* 13. *c.* 5): *sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel fracti tabescant, vel confusi aliquando resipiscant.*

es auch ihre Meinung, der wahrhafte Mensch Christus werde im Abendmahle mitgetheilt: so hat sie denselben doch immer übersinnlich, kurz mehr seine gesammte Persönlichkeit vorgestellt (das Gegentheil, die *manducatio Capernaitica*)[l]); und die rohen Fragen, welche wohl oft zur Ironie geworden sein mögen, über Geschick und Erfolg des vergöttlichten Brotkörpers ausserhalb der Eucharistie, wurden durch den Gedanken zurückgewiesen, dass das Geheimniss der Wandlung nur für die geistige Lebenssphäre gehöre (für den *usus humanus*)[m]). — Abweichende Meinungen treten indessen noch vielfach bis in die Zeit der Reformation hin auch ausser den Mystikern und ausser der kirchlichen Opposition auf[n]).

---

l) Doch musste Berengar in Rom 1059 schwören (*Mansi XIX.* 900): *panem et vinum post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri esse, et sensualiter, non solum in sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri.*

m) Die Frage, ob der Leib des Herrn von einem Thier, einer Maus verzehrt werden könne, wurde von den Scholastikern verschieden beantwortet, je nachdem die fromme Scheu vor einer Entwürdigung des göttlichen Inhalts, oder der folgerechte Gedanke der substantiellen Verwandelung vorherrschte. Was in ihr lag, dass der Leib Christi den Ausgang anderer Nahrungsmittel theile, dieses ist schon seit Paschasius in der Kirche immer als Stercoranismus verleugnet worden (allg. DG. S. 224). Eine scheinbar feste Entscheidung gab Thomas (*III. qu.* 77, 4) dahin, dass Leib und Blut des Gottmenschen erst dann verschwinde, wenn die Accidenzen des Brots und Weins eine solche Veränderung erleiden, dass ihre Substanz als solche zu Grunde gegangen wäre. Aber das phantastisch gedachte Verhältniss zwischen Accidenzen zu einer ihnen entfremdeten Substanz und die Unbekanntschaft mit den wahrhaften Gesetzen der natürlichen Metamorphose der Dinge, liess auch diese Bestimmung nur nach kirchlicher Convenienz deuten.

n) So achtete Johann v. Paris (*determ. de modo existendi corpus Chr. in sacr. altaris, ed. Alix. Lond.* 686.) nur die *vera et realis existentia corporis Christi in sacramento* für nöthig zum Glauben, und diese könne auch so gedacht werden, — *ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis*, als eine *communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi.* — Das Aeusserste der mystischen Abweichung als Ueberbietung der Kirchenlehre lag in der dem Pantheismus folgerechten Erhebung derselben zur Allgemeinheit, wenn auch nur zunächst in Bezug auf den Menschen ausgesprochen, z. B. in der Verdammungsbulle von 1329 gegen Meister Ekkard der 10. Satz desselben (*d'Argentré I.* 312): *Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi.* Das Aeusserste der kirchlichen Opposition hat Wikliffe ausgesprochen, indem er die Transsubstantiationslehre ohne weitres häretisch und götzendienerisch nennt, (*Dialog.* 4, 6: *inter omnes haereses non fuit nefandior, quam haere-*

4. Die vornehmste Formel der griechischen Kirche ist *μεταβολή* geblieben. Erst das 17. Jahrh. hat *μετουσίωσις* eingeführt [o]), welches auch P. Mogilas aufgenommen hat. Und in der Ansicht scheint jene Kirche zu der, oben zuerst aufgeführten asiatischen Vorstellung zu halten: innerliche Wandlung des Genossenen zur Erhebung der Menschennatur. Dabei hat sie zwar auch die Opferidee im Abendmahl festgehalten, jedoch ohne Opfer und Eucharistie im Sinne und als Ritus zu trennen [p]). Im Ritus ist es vornehmlich das *ἄζυμον* gewesen, gegen welches die griechische Kirche seit dem 11. Jahrh. gestritten hat [q]); und allerdings konnte sich durch das Gewicht, welches hierdurch auf die äussere Substanz gelegt wurde, die Vorstellung bestärken, wenn sie auch nicht daraus hervorgegangen ist, dass im Abendmahl fortwährend eine irdische Realität vorhanden sei und dargeboten werde. Andere Verschiedenheiten lagen in der gangbaren Liturgie der beiden Kirchen: oder sie sind nicht allgemein gewesen, wie die Eucharistie der Kinder nicht unbedingt gegen den Ritus des Abendlandes gewesen ist [r]).

---

sis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum,) nur eine nicht räumliche, sondern geistige Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie anerkennend.

o) *Mogil. Conf. orthod. I. qu.* 107: *Μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ — · ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὅπου φαίνουνται.* In der Zeit ihres kräftigen dogmatischen Bewusstseins würde diese Kirche ein Verschwinden des zunächst irdischen Stoffes gescheut haben als einer doketischen Ansicht von Christo günstig: aber gegenüber der Calvinistischen Auffassung des Cyrillus Lucaris war die Uebersetzung der *transsubstantiatio* in's Griechische die natürliche Abwehr.

p) Das Opfer, auch für die Todten, als eins mit dem am Kreuze dargebrachten des menschgewordenen Logos. *Conf. orthod. I. qu.* 107. Vrg. Tüb. theol. Quartalschr. 833. I. S. 173.

q) Allg. DG. S. 235. Die orientalische Sitte des gesäuerten Brots, wenn auch nur nach der Johanneischen Ueberlieferung die ursprüngliche, ist doch jedenfalls die apostolische, da man bei dem täglichen Genusse des h. AM. und in Verbindung mit dem Liebesmahle sicher nicht daran gedacht hat hierzu ungesäuertes d. i. Pascha-Brot zu nehmen. Dagegen die befremdende Erscheinung, dass grade von der römischen Kirche das judaisirende Brot vertheidigt wurde, in dieser so früh und bestimmt antijüdischen Kirche sicher nicht ein Festhalten an ursprünglicher Ueberlieferung war, sondern eine italienische Volkssitte, wie man denn noch jetzt in Unteritalien und Sicilien auf dem Lande insgemein nur ungesäuertes Brot findet. Die ältere Kirche brauchte eben das alltägliche Brot nach Landesart, und so hatte sich die verschiedene Sitte längst festgestellt, als im allgemeinen Widerwillen beider Kirchen ihre Verschiedenheit bemerkt wurde. *Mich. Caerularii Ep. in Canisii Lectt. ant. T. III. P. I. p.* 281. 187 *sqq.*

r) Im Mittelalter bis in's 15. Jahrh. kommt noch einzelne Kinder-

§. 123.

Als endlich das Zeitalter der Reformation die Lehre vom Abendmahle zum vornehmsten Gegenstande dogmatischen und kirchlichen Widerspruchs machte, war es bei den Gemässigteren eigentlich nur die Lehre vom Messopfer, gegen welche sie sich richteten. Bei den Freiergesinnten aber zog sich viel rationalistischer Geist in diese Streitigkeiten. Bald legte sich nun eine grosse Verschiedenheit der Auffassung in der Lehre auseinander [1]). Das Charakteristische dieser neuen Erscheinungen im Dogma war die Bemühung um den Schriftsinn, um die Einsetzungsworte: vornehmlich bei denen, welche jede Vorstellung von Genuss des Leibes und Blutes Christi entfernt haben wollten [2]). Jede, auch die streng kirchliche Ansicht, und die dogmatische gerade, wenn sie am genauesten ist, wird heutzutage an diesen Gegensätzen viele, nur eingebildete und künstliche Differenzen finden mögen [3]).

1. Die älteren und neueren Ansichten vom Abendmahl ordnen sich unter diese vier Kategorien: Wandlung — Verbindung — Symbole — gesellschaftliche Zeichen. Im ersten hat man die äusserliche Wandlung (Transsubstantiation) von der innerlichen (griechische Kirche) zu unterscheiden. Die Verbindung geschieht (ausser der Impanation) entweder mit dem wahrhaften Leib Christi, oder mit dem, was man im geistigen, uneigentlichen Sinne so nennen kann: Wesen, Kraft Christi, oder Erfolg seines Todes (Luther — Calvin) [a]).

---

communion vor: sie ist wohl besonders dadurch abgekommen, dass nach alter Kirchensitte Kinder oft nur den Kelch erhielten; und gefirmelte Kinder werden noch immer zum h. AM. gelassen. *Zorn*, *Hist. eucharistiae infantum. Ber.* 736.

Lud. Lavater, *hist. controv. sacramentariac. Tig.* (563.) 672. *Hospiniani hist. sacram. Tig.* (598.) 602. *Il. f.* Zür. 611. 4. — (Selnecker u. Chemnitz) Hist. d. Sacramentstr. 591. 4. Löscher, ausführl. *Hist. motuum* zw. Luth. u. Ref. Frnkf. u. L. 2. A. 723. III.

a) Als Luther mit dem hierarchischen Priesterthum die Wandelungslehre verwerfen musste, die er nun als eine von S. Thomas Fabeln ansah, forderte sein folgerechter Gedanke für den alleinseligmachenden Glauben nur ein bekräftigendes Zeichen (*de captiv. Babyl. Opp. T. II.* 206: *In omni promissione sua Deus vere solitus est adjicere signum aliquod* —: *sic in missa adjecit signum memoriale tantae promissionis, suum ipsius corpus et sanguinem*), und sein sinnlicher Mensch war geneigt, im AM. nur dieses Zeichen zu sehn (An die Christen zu Strassb. 1525. b. de Wette II. 577): aber sein poetisch religiöser Tiefsinn hat immer einer sinnlichen Gegenwart des Gottmen-

Das Symbol kann entweder nur Erinnerungszeichen sein sollen, oder darstellendes, entweder das, was uns zu Theil werden

---

schen bedurft, wenn er auch erst im Drange des Streits zu seinem bestimmten Begriffe der realen Gegenwart des gottmenschlichen Leibes im Genusse der Hostie gelangte. (Auch *de captiv. Babyl. II.* 263: *Simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt. Quid si philosophia haec non capit? Major est Spiritus S. quam Aristoteles.*) Seine Beweisführung hat er bald nur exegetisch auf τοῦτό ἐστι gegründet, als welches nur ein identisches Verhältniss zwischen Subject und Prädicat bezeichne (Vom Sacr. d. Leibes u. Blutes wider die Schwärmer. 1526. Walch XX. 918: „Sollt ich nicht vernehmen, wenn mir jemand eine Semmel vorlegte, und sagte: nimm, iss, das ist ein weiss Brot! Item: Nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein! also" etc.), und demnächst auf die innere Erfahrung, (eb. 922: „Wie das zugehet, kannst du nicht wissen: dein Herz fühlet ihn aber wohl, dass er gewisslich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens"), oft mit grosser Liberalität über die räumliche Art der Gegenwart. (Dass die Worte Chr. das ist mein Leib! noch feststehn wider die Schwarmgeister. 1527. Eb. 1012: „Gott hat mehr Weise, ein Ding im andern zu haben, denn diese grobe, wie Wein im Fasse, Brot im Kasten. Levi war in den Lenden Abraham. Farbe und Licht, und was man siehet, heisst in den Augen sein, dass auch Himmel und Erde mögen in den Augen sein. Item es ist alles im Spiegel, was davor stehet. Alle Dinge sind in unserm Herzen, auch Gott selber.") Bald hat er sie gegründet auf die durch die *communicatio idiomatum* gegebene Allgegenwart der menschlichen Natur Christi. (Eb. 1010: „Christi Leib ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein. 1011: Wenn Christus im Abendmahl diese Worte, — das ist mein Leib — gleich nie hätte gesagt, so erzwingens doch diese Worte — Christus sitzt zur Rechten Gottes — dass sein Leib und Blut da möge sein, wie an allen andern Orten, und darf hier nicht einiger Verwandelung.") Daher einestheils, nachdem der Streit zwischen Luther und Zwingli bereits die evangelische Kirche zerspalten hatte, noch die *Confutatio Pontificia* an der lutherischen Abendmahlslehre keinen Anstoss nahm (*X: Decimus articulus in verbis nihil offendit, quia fatentur, in eucharistia corpus et sanguinem Christi substantialiter et vere adesse*), anderntheils Luther die Transsubstantiation als eine sophistische Subtilität nur bei Seite liegen liess (*Art. Smalc.* 330). Beide Lehrformen Luthers haben in seiner Kirche immer neben einander bestanden: die einfache nur der realen Gegenwart des Leibes und Blutes im AM., *Conf. Aug. X*, die auf die Ubiquität gegründete, *Form. Conc. VII.* Gegen den Vorwurf, dass in Zwinglis Abendmahl nur gemeines Brot sei und keine wahre Gemeinschaft mit Christo, hat vornehmlich Butzer die religiöse Bedeutung des h. Mahls als eine wahrhafte Gemeinschaft mit Christo hervorgehoben, aber als eine Gemeinschaft mit einem geistigen Wesen durch den Geist unter dem Sinnbilde seines Leibes und Blutes. Wiefern hier im Ausdrucke nur diese Unterscheidung vom lutherischen Lehrbegriffe blieb, dass dieser im Festhalten an der realen Gegenwart des Leibes Christi seinen Genuss selbst für die Ungläubigen behauptete, ist auch

kann (die Mittheilung Christi), oder wozu wir uns anschicken sollen (uns mit Christus zu verbinden). Die sogenannten Sacramentarier haben sich in dieser Ansicht bewegt und ausgebreitet: oft sind die Einzelnen, Zwingli selbst, nicht klar und beständig in der Auffassung dieser Ansicht gewesen [b]). Das nur gesell-

---

dieses von Butzer in der Wittenberger Concordie v. 1536 zugestanden worden: „wie S. Paulus sagt, dass auch die Unwürdigen das Sacrament niessen, also halten sie auch, dass die Unwürdigen Leib und Blut Christi wahrhaft empfahen"; aber er hat dieses gegen die Seinen dahin gedeutet, dass doch nicht die ganz Ungläubigen gemeint sein, also immer noch ein Grad von religiöser Gemeinschaft stattfinde, wenn auch nur zum Gerichte, denn Türken, Juden oder Mäuse hätten doch auch nach Luther nichts davon. Diese Richtung in der reformirten Kirche hat sich durch Calvin vollendet. Seine Lehre ist wesentlich Union: er räumt für Zwingli das Sinnbildliche ein, für Luther die Gegenwart des Leibes und Blutes, von jenem unterscheidet er sich durch die Anerkennung eines Uebernatürlichen, unmittelbar von Christo Ausgehenden, von diesem durch die Geistigkeit desselben. *Inst. IV*, 17, 1: *Quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio.* 18: *Tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum adscendit, ad dexteram tamen Patris sedet h. e. in potentia Patris regnat. Hoc regnum non ullis locorum spatiis limitatum, quin Christus virtutem suam in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat, — non secus acsi corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritus sui virtute in eos transfundit.* Bei diesem vermittelnden Charakter ist in Calvin's Lehren bald mehr die Annäherung an Zwingli hervorgetreten, bald mehr die an Luther bis zu dem Zugeständnisse, dass auch den Ungläubigen der Leib Christi dargereicht werde: *ib.* 10: *rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur;* wofür der genauere Ausdruck im *Consensus Tigur. XVIII: certum quidem est, offerri communiter omnibus Christum cum suis donis, nec hominum incredulitate labefactari Dei veritatem, quin semper vim suam retineant sacramenta: sed non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces, — quisque pro fidei suae mensura accipit.* Auch in den Symbolen der reformirten Kirche seit Calvin's Einflusse tritt bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite hervor.

b) Zwingli (*Subsid. de euchar.* hinter d. *Comm. de vera et falsa rel.* 1525. Klare Underrichtung v. Nachtmahl 1526. *Amica exegesis* 1527 *etc.*) machte für die rein sinnbildliche Bedeutung der geistigen Einigung mit Christo durch ein Gedächtnissmahl geltend: die örtliche Natur eines jeden Körpers, auch des Körpers Christi im Himmel, die biblische Bedeutung von ἐστί als nicht immer ein identisches Verhältniss bezeichnend, das Unnütze des Fleisches, indem der Glaube allein selig macht, und das heilbringende geistige Geniessen Christi unter dem Bilde seines zu geniessenden Fleisches und Blutes *Jo.* 6. Aber auch er, jenem Bedürfnisse folgend, die religiöse Bedeutung herauszustellen, hat, ohne sich untreu zu werden, von einer wahren Gegenwart des Leibes gesprochen, die ihm doch nur vorhanden ist für den Glauben, geistig und

schaftliche Zeichen hat mehr in einer Ansicht erst neuerer Zeiten gelegen[c]). Ganz neu endlich, aber auch schon wieder im Geiste der Zeit überwunden, ist diejenige Vorstellung gewesen, welche im Abendmahle gar keine Stiftung Jesu, sondern nur eine zufällige Rede oder Ausrufung hat finden wollen[d]).

2. Die unendliche Verschiedenheit in der Deutung der Einsetzungsformel fand bei denen Statt, welche die Symbolansicht vom Abendmahl hatten. Wiewohl auch zwischen den Freunden der zweiten Ansicht wenigstens der Streit über „ist" und „bedeutet" gewesen ist: ein meist unverstandener Wortstreit: denn in ganz strictem Sinne nimmt keine dieser Parteien jenes ἐστί, ja nicht einmal die der ersten Auffassung haben es gethan. Aber jene, bei denen sich die Deutung ungemessen trennt, haben entweder eben im ἐστί, oder im Prädicate (σῶμα, αἷμα) den Tro-

---

gleichsam. *Ad Car. Imp. fidei ratio: Credo, quod in s. eucharistia verum corpus Christi adsit, fidei contemplatione, h. e. quod ii qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in Filio suo collocato, agnoscunt illum veram carnem assumsisse, vere in illa passum esse, — et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri.*

c) Dabei hat der Socinianismus sich mehr an die Todesfeier, der Arminianismus mehr an das sinnbildliche Zeichen geistiger Einigung mit Christo und ihrer Segnung gehalten. In der Sitte aller Kirchen, welche den Genuss des AM. in ihrer Gemeinschaft als das Zeichen des vollen Eintritts in dieselbe ansehn, ist jene Bedeutung gegründet; ihre Steigerung zum antiken Bundesmahl: H. Stephani, d. h. AM. Landsh. 811. Der Rationalismus hat die einfache sinnbildliche Bedeutung vornehmlich exegetisch begründet: D. Schulz, d. chr. L. v. AM. nach d. Grundtexte. Lpz. (824.) 831. Höchst unbestimmt hat der neuere Supernaturalismus, vor seiner neusten Steigerung zum alten Lutherthum und auch hier noch ohne bestimmte Erneuerung der Ubiquitätstheorie, etwas Uebernatürliches festhalten wollen, ohne doch an den wirklich gegenwärtigen Leib Christi zu glauben, z. B.: Th. Schwarz, ü. d. Wesen d. h. AM. Greifsw. 825. (Verklärung des Leiblichen zu einem geistlichen Leibe), F. W. Lindner, d. Lehre v. h. AM. Lpz. 831. (Seelenspeise durch Sündenvergebung). Aber die neueste Philosophie konnte dem einen Momente der Kirchenlehre, wenn sie wollte auch der katholischen, (doch hat Hegel, Phil. d. Rel. II. 274 die Calvinische Vorstellung begünstigt, während er die Lutherische nannte,) dem Genusse der Gegenwärtigkeit Gottes, sein volles Recht widerfahren lassen: aber Fleisch und Blut Christi, überhaupt irgend ein einzelnes Ding ist ihr doch nur ein zufälliges Symbol dieser allgemeinen Gottesnähe. Vrg. J. Sengler, Würdigung d. Schr. v. Schulz, nebst aphorist. Grundzügen zu e. specul. Darst. d. kath. AM.lehre. Mainz. 830.

d) Thiess, krit. Komment. I. 387. Strauss, Leben Jesu. 4. A. II. 421 ff. Das Ungeniessbare des h. AM. für die moderne Bildung liegt nicht blos im Fleisch- und Blutgeschmacke desselben, sondern in seiner Beschränkung auf die Gemeinschaft einer bestimmten Religionsform (Strauss, Glaubensl. II. 601).

pus gefunden. In diesem, wenn sie die Worte nahmen: von der Art Leibes und Blutes (Oekolampadius)[e]), oder, so gut wie dieses, oder Unterpfand desselben (Neuere)[f]). Oder sie haben das τοῦτο von den Dingen weg, auf den Leib Jesu beziehen wollen (Carlstadt)[g]), oder dasselbe als Prädicat genommen (für τοιοῦτο). Und zwar wieder bald in der Beziehung auf den Act des Brechens und Vergiessens, bald auf Brot und Wein, also Speise. Dieses nun entweder (Schwenkfeld) auf die Person Jesu bezogen, als Gegenstand des Genusses, ernährend, erquickend[h]), oder (Neuere) Leib und Blut vom Versöhnungstode Jesu verstanden, an welchem Alle Theil nehmen sollten[i]).

3. Gegen den Abendmahlsstreit überhaupt wird der minder befangene kirchliche Sinn mit den ältesten Zeiten das zu sagen haben, dass die Kirche diesen Gegenstand als ein unergründliches Mysterion zu nehmen habe: eine freiere, christliche Ansicht wird sich daneben daran halten, dass in einer Feier der Liebe Christi kein Meinungsstreit aufkommen dürfe. Aber auch bei strengeren Vorstellungen finden sich überall Anhaltspunkte für eine vermittelnde, vereinigende Denkart. Für die protestantischen Kirchen ist es oben schon (allg. DG. S. 431) nachgewiesen worden; es kommt dazu, dass Calvin's Vorstellung, dass nur der Gläubige im Abendmahl das Himmlische empfange, sowohl überhaupt ächt protestantisch ist, als auch in der lutherischen Bestimmung inneliegt, dass der Segen des Abendmahls im Glauben des Geniessenden bedingt sei. Ja, es muss sich Jedem wahrnehmbar machen, dass selbst die katholische Lehre, in der geistigen Auffassung, welche die edlere Lehre immer entschiedener aufgestellt hat, in fortwährender Schwankung zu der protestantischen sei, und zuletzt nur eine todte, unfassbare Formel zwischen den Kirchen liege.

---

e) *Liber de genuina verbb. Domini: hoc est etc. juxta vetustt. auctores expositione. Bas.* 525.

f) z. B. Hildebrand, Vers. ü. d. Sinn Chr. b. d. Stiftung d. h. AM. Freib. 816.

g) Auslegung d. Worte Christi: das ist mein Leib. Witt. 525. 4. Luth. W. v. Walch XV. 2422 ff. XX. 186 ff. Seine abentheuerliche Scheidung der Einsetzungsworte (*λάβετε, φάγετε!* Einladung zum Essen; ohne Bezug hierauf *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* Hinweisung auf seinen eignen Leib,) hatte nur dadurch etwas Imponirendes für seine Partei, weil er sich auf *Matth.* 16, 18 berufen konnte, wo diese die beiden Sätze eben so auseinander hielt, um unter dem Felsen, auf dem die Kirche erbaut werden solle, nicht Petrus, sondern Christus selbst zu verstehen. Vrg. Göbel, Luth. AM. lehre vor u. in d. Streite mit Carlst. (Stud. u. Krit. 843. II f.)

h) Plank, prot. Lehrbegr. V. 1. 90. *i*) So auch Lindner (*c*).

§. 124.

Im Aeusserlichen der Abendmahlsfeier hat die protestantische Kirche immer die unbedingte Freiheit der Einrichtung geltend gemacht [1]). Die römische Kirche hat den alten Messkanon als eine bleibende kirchliche Satzung angesehn. Einiges, was man als Misbräuche in dieser Sache anerkannt hat, gehört nicht zu dem Wesentlichen des katholischen Ritus [2]): wirklicher Misbrauch dagegen war die Kelchentziehung für die Laien, deren Widerlegung von jeher in der blosen Darlegung ihres Ursprungs und ihrer Geschichte gelegen hat [3]).

1. Ausser den ganz äusserlichen Dingen, den Elementen des Abendmahls, welche die Protestanten stets freigegeben haben [a]), gehört zu diesen Freiheiten auch, wiewohl lange Zeit nicht eingestanden in der lutherischen Kirche, die Verbindung des alten Sacraments der Busse, protestantisch also: der Beichte und Absolution, mit der Abendmahlsfeier, auch die Form von jener (nur die Ohrenbeichte öffentlich und entschieden abgestellt). Jene Verbindung mag dadurch möglich geworden sein, dass die Exomologesis und Absolution in der altkirchlichen Liturgie neben der Eucharistie statthatte; aber gar nicht dazu gehörig, und ganz für Andere, als für die Theilnehmer an dieser. Als ein sittlich förderlicher Gebrauch wurde sie im lateinischen Mittelalter mit der Eucharistie verbunden, ohne jedoch aufzuhören, auch für sich als das Busssacrament zu bestehn. Festgesetzt wurde sie im Lateran 1215 [b]).

2. Nicht wesentlich katholisch sind im Ritus jener Kirche solche Misbräuche gewesen, in welchen theils die Eucharistie über die religiöse Sphäre hinaus gebraucht (wie es in den Ordalien geschehen, und wo das Abendmahl überhaupt Ritus der Weihe gewesen ist), theils die Messe als ein Bittopfer für allerlei Zwecke des Lebens gemisbraucht worden ist. Aber sie konn-

---

a) So hat die lutherische Kirche, im Widerspruche ihres theoretischen Sprachgebrauchs mit ihrer Praxis (wie hinsichtlich der Untertauchung bei der Taufe), an der mittelalterischen Sitte der Hostie festgehalten, aber in dem Brechen des Brotes kein Hinderniss der Union mit der reformirten Kirche gesehn, Ph. Marheineke, das Brot im h. AM., e. Beitrag z. Vereinig. d. luth. u. ref. K. Berl. 817.

b) *Conc. Lat. IV.* c. 2: *Omnis fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata fideliter saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti et injunctam sibi poenitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura.*

ten, vornehmlich die Misbräuche der Messe, im Volksaberglauben kaum ausbleiben.

3. Die Kelchentziehung, im kirchlich mildernden Ausdrucke *communio sub una* genannt, ist aus Aberglauben entstanden, durch die Hierarchie festgehalten, und durch eine unerträgliche Sophistik beschützt worden: im Volke aber, sowohl aus gerechtem Selbstgefühle gegen die Priester, als aus richtiger Erwägung, dass man beraubt, und dass dieses nicht die Stiftung Christi sei, gehasst und bestritten, seitdem der Brauch sich festzustellen begann. Dieses ist die Summe der Geschichte jener Kelchentziehung [c]).

Der Aberglaube hat ganz natürlich früh schon Eingang in die Lehre und in den Ritus des Abendmahls gefunden. Nahm er nun die Wendung, dass man den Verlust von Etwas in ihm zu verhüten habe, so war es natürlich, dass man sich an das Brot allein halten zu können meinte, weil, nach der gemeinen Denkart, in den beiden Begriffen, Brot und Leib, dort etwas Vorzügliches vor dem Anderen, hier etwas, das Andere in sich Fassendes innelag. Spuren jenes Aberglaubens zeigen sich im Aufbewahren und Mittheilen des geweihten Brotes, im Eintauchen desselben in den Wein, wie sich dieses in der griechischen Kirche fortwährend erhalten hat [d]). Die manichäische Weinverwerfung im Abendmahl gab wenigstens der kirchlichen Auctorität Veranlassung, die Nothwendigkeit auszusprechen, dass das Sacrament vollständig gefeiert würde [e]).

---

c) *G. Calixt. de euchar. sub utraque. Helmst.* 642. Spittler, Gesch. d. Kelchs im AM. Lemg. 780.

d) Dieses Mitnehmen des Brotes kommt schon zur Zeit Tertullian's (*ad ux.* 2, 5. *de orat. c.* 14), die Intinction im 9. Jahrh. vor. Auch auf Seefahrten wurde schon früh nur das geweihte Brot mitgenommen; doch hier, wo die Gefahr eines Verschüttens so nahe lag, hat sich auch die *missa sicca* des Priesters lang erhalten. Wiederum wurde in der alten Kirche Kindern und Kranken unbedenklich auch der Kelch allein gereicht.

e) *Leo I. scrmo* 41, 5: (*Manichaei*) *cum ad tegendam infidelitatem nostris audeant interesse mysteriis, ita se temperant, ut interdum Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemtionis nostrae haurire declinent. Gelasius I: Comperimus, quod quidam sumta tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui proculdubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Die Stelle ist von Gratian aufgenommen (*de Consecr. Dist.* 2. *c.* 12), da zu seiner Zeit die Gemeinde noch nicht vom Kelche ausgeschlossen war, hat aber später die Ueberschrift erhalten: *Corpus Christi sine ejus sanguine sacerdos non debet accipere.* Der Gegen-

Die Hierarchie hat es selbst nicht verhehlt, was ihr in der Kelchentziehung zu Gute gekommen sei: also ist es klar, warum sie sich jenes Aberglaubens im Volke bedient habe. Und eben vorbereitet durch den Aberglauben, konnte der Misbrauch leicht im Volke festgestellt werden. Theilnahme am ganzen Christus wurde zu einer Prärogative des Klerus. Fast scheint es, als sei das Volk, von welchem hier die erste Opposition gegen den kirchlichen Misbrauch ausging, erst durch die sophistische Geflissenheit, mit welcher dieser vertheidigt wurde, auf sein Recht aufmerksam gemacht worden. Gewiss ist es, dass das 13. Jahrh. die Epoche gewesen ist, in welcher er ziemlich allgemein verbreitet erscheint, und durch die Scholastik mit der Lehre von der *Concomitantia* vertheidigt wurde: „Wie mit dem Leib und Blut der Geist, und mit der menschlichen Natur Christi seine ganze Person: so wird auch mit dem Leibe zugleich das Blut dargereicht“ [f]). Wenn es die Kirche so anordnet: denn hier

---

satz des Concilium von Clermont (1095) meint wohl nicht die neuen Manichäer, sondern nur die Eintauchung des Brots *c.* 28: *Ne aliquis communicet de altari, nisi corpus separatim et sanguinem similiter, nisi per necessitatem et cautelam.*

f) Was in der alten Kirche eine freie gelegentliche Erhebung über die Form gewesen war (*d*), diese auffallende Umgestaltung der höchsten kirchlichen Feier konnte auf dem Grunde der Volksscheu vor einem Verschütten des göttlichen Blutes und gerechtfertigt durch das scholastische Dogma (beide lagen in der Consequenz der Wandelungslehre von wirklichem Blut und Fleisch) als ein Privilegium des Priesterthums in der Kirche des Mittelalters still durchgeführt werden. Robert Pullein (*Sentt. VIII*, 3) hat unsers Wissens zuerst und aus beiden Gründen es vertheidigt, dass die Kirche den Laien nur den Leib reiche, während den Priestern als den Nachfolgern der Apostel nach der Einsetzung Christi auch der Kelch zu reichen sei. (Nach dem spätern Kirchengebrauche gehört der Kelch insgemein nur dem Messe lesenden Priester, also dem, der das Opfer darbringt.) Aber der Gedanke der Concomitanz ist auch in rein theoretischem Interesse von P. Lombardus ausgesprochen (*IV. dist.* 10. *D*), und selbst Thomas mit seiner theoretischen Rechtfertigung (*III. qu.* 76, 2: *Sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia.*) setzt doch die Vollständigkeit des Sacraments in beide Bestandtheile, (*III. qu.* 80, 12: *Ex parte sacramenti convenit, quod utrumque sumatur, corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti.*) und kennt die Kelchentziehung noch nicht als allgemeine Sitte. *Ib: Quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam adhibeant: ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur.*) — *Jo. Fecht, de concom. sacramentali. Rost.* 699. — Der Waldensische Gegensatz war darin begründet, dass in der Nichtaner-

wollte die Kirche selbst über Wort und Anordnung Christi hinausgehn [g]).

Dieses ist die kirchliche Entwickelung der biblischen Idee von der Aneignung des Werks Christi, also von der Gnade und ihren Mitteln gewesen. Sie hat den Fehler gehabt, auf welchen wir hier so oft treffen, zu äusserlich und einseitig gewesen zu sein gegen die Innerlichkeit und die Fülle der apostolischen Gedanken.

§. 125.

Die Vollendung des christlichen Heilswerks stellt sich dem Geiste der Kirche von zwei Seiten dar: als die irdische, in der Kirche, als die himmlische, in den letzten Dingen. Der apostolische Geist findet dieses Beides nicht in solcher Weise und erfasst den Gedanken tiefer, indem er als Idee und Bestimmung des Christenthums das Reich Gottes aufgestellt hat (§. 10).

§. 126.

Die Lehre von der Kirche ist in einer tieferen Auffassung nicht blos ein einzelner Artikel der Glaubenslehre: es legen sich in derselben alle Gedanken und An-

---

kennung des Priesterthums jeder Christ sich berechtigt wusste das Sacrament zu vollbringen (*conficere*). Durch Jacobellus von Misa (*Demonstratio per testimonia Scripturae, Patrum ac Doctorum communicationem calicis in plebe chr. esse necessariam*, b. *v. d. Hardt, Conc. Const. III.* 805.), nicht ohne Waldensischen Einfluss (*Aen. Sylv. Hist. Bohem. c.* 35) im Zurückgehn auf die h. Schrift und auf die alte Kirche wurde der Kelch die Losung der Hussiten.

g) Erst zu Constanz (*Sess.* 13) wurde die kirchliche Sitte gegen die Hussiten als wohlbegründetes Recht aufgestellt, doch mit dem Zugeständnisse (*Hardt, Conc. Const. III.* 647) *licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie.* Das Concilium von Basel vertheidigte gleichfalls das gute Recht der Kirche, aber auch ihr Recht den Hussiten, nach Anerkennung desselben, den Kelch zu gestatten (*Mansi XXX.* 695): *sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationalibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri.* Auch die Synode von Trient ist hierbei stehn geblieben und hat nach einer frühern Vertagung der Frage (*Sess.* 21) es dem Papste anheimgestellt (*Sess.* 22 *decr. super petitione concessionis calicis*) aus angemessenen Gründen einzelnen Nationen und Reichen den Kelch zu gestatten; so hat Pius IV. ihn für die kaiserlichen Erblande, für Baiern, Mainz und Trier gestattet. Aber in der nachfolgenden jesuitischen Reaction ist diese Praxis bald wieder untergegangen, und selbst für Böhmen 1623 aufgehoben worden; nur der König von Böhmen empfängt bei seiner Krönung noch den h. Kelch, der letzte Hussit.

gelegenheiten des christlichen Lebens dar. Hat die allgemeine Dogmengeschichte überall auf die Entwickelung der Kirche neben der des Dogma Rücksicht genommen: so ist hier nur davon zu handeln, wie Begriff und Theorie der Kirche verschieden gefasst und behandelt worden sei. Diejenige Verschiedenheit, welche als katholisch und evangelisch mit mannigfacher Täuschung und Ueberspannung sich entgegengetreten ist, hat nach den vier Beziehungen, in denen der Begriff der Kirche aufgefasst werden muss [1]), vom Anfange an in dem christlichen Leben nebeneinander bestanden [2]).

1. Im Begriffe der Kirche denkt man 1) eine Vereinigung der christlichen Menschen, 2) eine dabei bestehende Anstalt, 3) eine Verwaltung derselben, 4) eine Gottesverehrung. Es muss uns klar werden, dass diese vier Vorstellungen, Standpunkte, in den Fragen und Streitigkeiten über die Kirche oft in einander gemischt worden sind. — Die Frage: ob und in welcher Weise Christus eine Kirche habe stiften wollen, ist diesem nach auseinanderzulegen.

2. Jene verschiedene Auffassung des kirchlichen Lebens, welche bei uns den Gegensatz bildet vom Katholischen und Evangelischen, liegt, in zwei Worten ausgesprochen, im Gegensatze von äusserlich Festem und innerlich Freiem.

Der Geist der Kirche hat sich allmälig durch diese Zustände entwickelt: die Kirche als Geist, Gesinnung — die Kirche fortschreitend zum Aeusserlichen, Festen — Gegensätze von diesem und vom Uebertriebenen, vom Ungebundenen und nur Innerlichen — gemässigte Gegensätze, wie sie sich seit der Reformation mehr und mehr ausbilden. Allg. DG. S. 432 f. 495.

§. 127.

Die allgemeinen Prädicate, mit welchen man den Begriff der Kirche zu bestimmen gesucht hat, sind in dieser Verschiedenheit gebraucht und aufgefasst worden. Es sind vornehmlich die: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit (Katholicität) [1]). Einige Prädicate, welche die beiden Gegenkirchen, jede sich selbst, beilegen wollten, sind verschieden gedeutet, auch vielfach gemisdeutet worden: wie auf der Einen Seite die Prädicate alleinseligmachend, untrüglich, von der anderen das der unsichtbaren Kirche, welches die Prote-

stanten ihrer Kirche oft, zwar neben der Sichtbarkeit, beigelegt, aber doch als ihre wesentliche Eigenschaft angesehen haben [2]).

1. Die drei allgemeinen Prädicate der Kirche, welche oben genannt werden, sind apostolisch (Eph. 4, 3. 13. 5, 27. Kol. 1, 23) und sie verstehen sich von selbst für eine christliche Vereinigung. Daher die Symbole des 4. Jahrh. dieselben voraussetzend neben einander stellen. — Einheit im apostolischen Sinne, die von Geist und Gesinnung: aber schon im 2. Jahrh. äusserlicher gefasst, vorzugsweise auf die gemeinsame, das Ganze zusammenhaltende Verfassung und Verwaltung bezogen. In der Kirche dann, wie der Sinn derselben nun eben war, kirchlicher oder dogmatischer, bald mehr auf Verfassung und Verwaltung (hier dann, selbst im Ausdrucke diese äusserliche Einheit gesteigert, im Papstthume der Mittelpunkt der Einheit), bald mehr auf die Glaubenslehre bezogen. Die dogmatische Auffassung der kirchlichen Einheit gehört mehr der griechischen Kirche an [a]). Der ursprüngliche Protestantismus schwankte vor-

---

J. Musaeus, tr. de eccl. ed. 2. Jen. 675. 4. *J. Cotta, ds. de eccl.* (*Gerhardi Locc. T. XII.*) *Hoelty, eccl. notio ex Cat. et Prot. efform. et dijud. Gott.* 824. R. Rothe, die Anfänge d. chr. K. u. ihrer Verf. Witt. 837. A. Petersen, die Idee d. chr. K. Lpz. 839-44. III.

a) *Cyprian. de unitate eccl.* gegen die Novatianische, *August. de unitate eccl.* gegen die Donatistische Absonderung. (H. F. Schmieder, ü. Cypr. Schr. v. d. Einh. d. K. Lpz. 822. Gess, die Einh. der K. im Sinne Cypr. In d. Stud. d. ev. Geistlichk. Würt. 838. II. 1. E. Huther, Cypr. L. v. d. K. Hamb. 839.) — *H. T. C. Henke, hist. antiquior dogmatis de unit. eccl. Helmst.* 781. Möhler, die Einh. d. K. Tüb. 825. Die Ignatianischen Briefe (*ad Smyrn. c.* 8. *ad Eph. c.* 3 *sq.*) setzen die Einheit in das Anschliessen der Gemeinde an ihren Bischof, Tertullian und Irenäus in das gemeinsame Festhalten der apostolischen Ueberlieferung, dieser mit Bevorzugung ihrer römischen Bewahrung (allg. DG. S. 73), Cyprian, noch schwankend zwischen der Selbständigkeit jedes Bischofs und der Synodalgewalt, in die Einheit des Episcopats (*de unit. eccl. c.* 4: *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*); auch in der Zeit seiner Befreundung mit der römischen Kirche in der Voranstellung des Petrus nur den Anfang und das Bild der kirchlichen Einheit erkennend (*ib. c.* 3); und der Ausdruck *episcopus episcoporum* war wenigstens in der ältern africanischen Kirche gehässig als eine Umschreibung des heidnischen *Pontifex maximus* in der Bedeutung eines kirchlichen Tyrannen (*Tertul. de pudic. c.* 1. *Cypr. alloquium in Conc. Carthag. de haeret. bapt.*). Die Kirche vom 4. bis 7. Jahrhundert fand die Verwirklichung ihrer Einheit in den ökumenischen Synoden, soweit dieselben Anerkennung erlangten, die abendländische Kirche vom 8. bis 14. Jahrh. in der Monarchie des Papstthums, das 15. Jahrhundert sah die Rettung der Einheit wieder in den grossen Synoden, nach dem unentschiedenen Ausgange derselben schwankten die

nehmlich bei diesem Begriffe, und wie in Theorie, so in Praxis, zwischen der äusserlichen und innerlichen Fassung[b]). Der Einheit des kirchlichen Lebens steht unter den Protestanten der Separatismus entgegen.

Das Prädicat Heiligkeit, im apostolischen Sinne ganz innerlich genommen (die göttliche Weihe der Gemeine), hat in der Kirche vielfache Beziehungen, immer mehr äusserliche, gefunden. Bald als die Stätte des heiligen Geistes, wie schon bei Irenäus, bald im Gegensatze zur Welt. In den Streitigkeiten mit den Novatianern und Donatisten erhielt die Heiligkeit der Kirche eine eigenthümliche Bedeutung. Daher in den Symbolen: auch die bestehende Kirche sei eine „Gemeine der Heiligen“[c]).

---

verschiedenen Ansichten über den Sitz der höchsten Kirchengewalt auch über die Vollziehung der kirchlichen Einheit, und fanden in dem Satze der neuesten Theologie, dass die Einheit sich darstelle in dem mit dem Papstthum als der allgemeinen Mitte vereinigten Episcopat nur eine unbestimmte Vermittelung. In der That ist nach den grossen Spaltungen der morgenländischen und abendländischen, der katholischen und protestantischen Kirche die äussere Einheit nur dadurch festgehalten worden, dass ein einzelner Theil sich im Widerspruche mit einer unleugbaren Wirklichkeit für die alleinige Kirche achtete.

b) Er forderte, im Gegensatze alles menschlich Gewordenen, Einmüthigkeit über das göttliche Wort und die Sacramente. *Conf. Aug. art.* 7: *Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.* In der Zeit der Concordienformel und der Dordrechter Synode wurde dies zur geforderten Einstimmigkeit über ein genau formulirtes Glaubensbekenntniss. Im neuern Protestantismus trat durch den Begriff der unsichtbaren Kirche (*o*) eine Einheit in Geist und Gemüth, wie in der Gemeinsamkeit des christlichen Lebens hervor.

c) Die Heiligkeit der Kirche, insgemein unter dem Bilde der makellosen Braut Christi vorgestellt, und ursprünglich im sittlich religiösen Sinne gemeint, wurde seit dem 4. Jahrh. mehr den Fälschungen der Häretiker entgegengesetzt, insofern mit der Orthodoxie zusammenfallend. Im ersten Sinne konnte subjectiv der sittliche Zustand der Kirchenglieder, oder objectiv die Macht des in der Kirche waltenden Geistes hervorgehoben werden. Dieses schon bei Irenäus, da wo er Kirche und Geist sich gegenseitig decken lässt (3, 24: *Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei*; *et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia*). Gegenüber den römischen und africanischen Secten, welche in der schärfsten Consequenz der altkirchlichen Kirchenzucht mit der sittlichen Makellosigkeit der Kirchenglieder Ernst machen wollten, wurde dieser objective Inhalt allein festgehalten und veräusserlicht. (*Optat. Milev. de schism. Don.* 2, 1: *Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur.*) Indem von der herrschenden Kirche in diesem Gegensatze die unleugbare Thatsache gemischter oder vom christlichen Geiste noch gar nicht durchdrungener Zustände ihrer Mitglieder, zu künftiger Durchdringung (*Aug. de Civ. D.* 1, 35: *latent in ipsis inimicis futuri cives,*) oder zum künftigen

Die Katholicität bedeutete zuerst die Bestimmung der Kirche für alle Welt[d]). Dann ist katholisch der allgemeine Sinn und Glaube der Kirche genannt worden, aber dieser erst überhaupt, dann in Beziehung auf das Innere der Kirche, die Meinung und die Art der Meisten, Bedeutendsten, und die von Altersher: also das äusserlich Bewährte und Feste[e]). Das Katholische soll entscheiden nach der Meinung der Kirche, nicht als überstimmende Mehrzahl, sondern weil sich in ihm die Macht des göttlichen Geistes darstelle[f]). Das Gegentheil soll der Eigenwille (Häresis) sein[g]).

Gerichte, anerkannt wurde, mit Berufung auf das Gleichniss *Matth.* 13, 24 *sqq.*, welches die Donatisten nach dem Worte des Herrn nur auf die Welt deuteten, nicht auf die Kirche: hatte sich schon seit Origenes der Gedanke aufgedrungen, dass in dieser äusserlichen Kirche doch nur die Frommen zur Kirche im höhern Sinne, zur wahrhaften Kirche gehörten (*q*).

d) Nach dem ersten sichern Gebrauche im Briefe der Gemeinde zu Smyrna, (*Euseb. H. ecc.* 4, 15) ist ἐκκλησία καθολική, im Gegensatze einer bestimmten Ortsgemeinde, die Gesammtheit der Gemeinden. Wenn auch das Schwanken der Bedeutung von *orbis terrarum* und οἰκουμένη zwischen römischem Reich und Welt für die Kirche, welche sich nie in römische Reichsgränzen gebunden achtete, nur unbewusst bestanden hat, so ist doch die andre Bedeutung immer schwankend geblieben: wirkliche Verbreitung über die ganze Welt, oder nur Recht, Bestimmung dazu; z. B. noch *Aeneas Sylv. de Conc. Basil.* (*ed. Hemst.* 40): *Catholica fides i. e. universalis. Nec ideo dicitur universalis, quod universi eam habeant, sed quod universi habere eam tenentur.*

e) In diesem allgemeinen Sinne, in welchem die Wortbedeutung einer Weltkirche nur als Postulat mit enthalten, ist katholisch besonders für die römische Kirche der Ausdruck geworden für ihr Gesammtwesen, wie es sich geschichtlich entwickelt hat, dessen Princip darin besteht, dass diese bestimmte, äusserlich dastehende Kirche in den Hauptstücken ihres Dogma, Cultus und ihrer Verfassung die Kirche sei, welche Christus ausschliesslich gewollt und gestiftet hat, sonach Idee und Wirklichkeit einander vollkommen decken. Dieses Princip hat bereits seit dem 2. Jahrh. kirchlichen Thatsachen zu Grunde gelegen, aber es ist denen, die mitten darin lebten, nicht als solches zum Bewusstsein gekommen, und seine Consequenzen sind nur unvollständig durchgeführt worden, weil eben die unleugbare Beschränkung der Wirklichkeit ihnen entgegentrat.

f) Doch hat sich die herrschende Kirche auch oft, schon seit Tertullian (*de praescr. haerett.*) auf diese imponirende Majorität berufen, und nothwendig ist ihr Selbstgefühl durch dieselbe gestärkt worden, während es vorzugsweise Minoritäten waren, welche sich auf die Macht der christlichen Wahrheit beriefen, seien es nachmals zur Herrschaft gelangte wie Athanasius, (*II.* 293: *Πλῆθος χωρὶς ἀποδείξεων αὐθεντῶν φοβῆσαι μὲν ἱκανόν, πεῖσαι δὲ οὐδαμῶς· ἢ πόσαι μυριάδες πείσουσί με τὴν ἡμέραν νύκτα νομίσαι*;) oder nachmals untergegangene wie die Donatisten (b. *Aug. Brevic. Coll.* 3, 3: *Non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum*).

Neben diesen Prädicaten begegnen wir vom Anfange her vielen Bildern, Allegorie'n, in denen diese Begriffe und ihre Consequenzen ausgedrückt werden sollen. Die Kirche als Mutter, selbst aus apostolischer Sprache (Gal. 4, 26), aber im kirchlichen Gebrauche neben den Vaternamen Gottes gestellt[h]). Die Bilder aus Joh. 19, 23 (*tunica inconsutilis*) und aus 1 Petr. 3, 20, hier auf die Kirche angewendet, was dort von der Taufe stand[i]). Endlich die unendlich mannigfache Anwendung des Hohenliedes (vrgl. Eph. 5, 27) auf die Kirche, im Verhältnisse zu Christus: im höhern Sinne in der Mystik ausgeführt. Aber die Liebe (*caritas*) hat in der katholischen Kirchensprache auch eine Beziehung der Einzelnen zur Kirche.

2. Das Alleinseligmachende (*extra ecclesiam nulla salus*) war in der ersten Kirche, wie bei den Aposteln, durchaus nur Attribut der christlichen Sache. Findet sich nun gleich schon vom 3. Jahrhundert an dieses Prädicat nicht nur auf die Kirche, sondern auch nur auf die äusserliche Verbindung mit derselben bezogen: so ist doch der Sinn damals, überhaupt vor der streng hierarchischen Stellung der Kirche, eigentlich nur der (ein negativer): die Absicht und die That, die Kirche zu stören, zu zerreissen, mache des Heiles verlustig[k]). Dieses ist das „Ver-

---

g) Thatsächlich war es die religiöse Partei, deren Anspruch christlich zu sein, von der Kirche der Majorität nicht anerkannt wurde. Indem diese den Eigenwillen als das Princip der Häresie'n achtete, (*Tertul. de praescr. c.* 6: *arbitrium;* nach Möhler Egoismus und Pedanterei; und nur zum Ersten liegt ein Grund vor,) hat sie allerdings dasjenige, in seiner Verkehrung, ausgesprochen, was den meisten Ketzereien in ihrem dunkeln Streben zu Grunde lag, und nachdem sie als das Waizenkorn verwest sind, verklärt und gewaltig in der protestantischen Kirche zu Tage kam: der eigne vernünftige Wille und das selbständige Denken des Individuums, also das Recht der Subjectivität gegenüber der objectiven Macht der Kirche. Vrg. J. E. C. Schmidt, ü. d. Entst. d. kath. K. In sr. Bibl. f. Krit. u. Ex. II, 1. Marheineke, Urspr. u. Entwick. d. Orth. u. Heterod. in d. ersten 3 Jahrhh. (Daub u. Creuz. Stud. 800. III.) Hilgers, krit. Darst. d. Häresen u. orth. Hauptricht. v. Standp. d. K. aus. Bonn. 837.

h) *Cypr. de unit. ecc. c.* 6: *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.*

i) Neben der Arche Noah das Haus der Rahab etc. Schon Cyprian (*de unit. ecc.*) hat durch alle diese Bilder als Vorbilder und Zeichen (z. B. *sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem*) auch durch Naturbilder, als in der ewigen Naturordnung begründet, (*avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit etc.*) die rationale Nothwendigkeit einer einzigen Kirche und die Prätension derselben, allein seligmachend zu sein, dargethan.

k) Ursprünglich nur ein freudiges Gefühl der eignen Beseligung

brechen", auch bei Augustinus, sich von der Kirche zu trennen[l]). — Aber Thatsache ist die Veränderung des Begriffes in der Hierarchie (allg. DG. S. 495)[m]).

Untrüglich war zuerst, und wiederum im urchristlichen Sinne, nur der heilige Geist in der Kirche. In dem spätern Gebrauche ist die Infallibilität (Irreformabilität) theils der Verkörperung jenes Geistes in der Tradition, theils auch den Repräsentanten der Kirche, der kirchlichen Verwaltung beigelegt worden[n]).

---

durch Christus ist es in seiner negativen, alles Andre vom Heile ausschliessenden Fassung doch die grosse Triebfeder zur Ausbreitung des Christenthums gewesen. In seiner Beschränkung auf eine bestimmte Kirche war es die Consequenz des katholischen Princips, dass in dieser Kirche das vollkommene und ausschliessliche Christenthum sei. Daher schon von Cyprian mit der Schroffheit ausgesprochen, welche den Ketzern, die für den Namen Christi starben, das Märtyrerthum absprach (*de unit. ecc. c.* 14: *Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint: macula ista nec sanguine abluitur; — esse martyr non potest, qui in ecclesia non est*). Aber freilich hat das menschliche Gefühl in der katholischen Kirche immer auch Ausflüchte und Hoffnungen gesucht für Heiden wie für Häretiker. — Carové, ü. d. alleinseligm. K. Frkf. 826.

l) Schon *Ignat. ad Philad. c.* 3: *Εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. Cypr. de unit. eccl. c.* 6: *Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.* 9: *Nemo existimet, bonos de ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus, nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Aug. tr. in Jo.* 32: *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum S. De bapt. c. Donat.* 3, 16: *Non habent Dei charitatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica Spiritum S.* Es ist dieselbe noch jetzt übliche Art einen irrationalen Zustand durch eine abstracte Betrachtungsweise als rational darzustellen, wie Aristoteles die Sklaverei als innerlich berechtigt dargestellt hat (er jedoch unterscheidend die ungerechte Sklaverei des innerlich Freien und Gebildeten blos durch das Gesetz und die gerechte bei einer Sklavennatur, vrg. *Göttling, de notione servitutis apud Aristot. Jen.* 821. 4.). Im concreten Falle war die Lieblosigkeit oft auf Seiten der herrschenden Kirche, welche die Andersdenkenden aussticss.

m) Die engherzigste, aber die eigentlich römische Fassung, der doch gleich anfangs Frankreich widersprach, in der Bulle *unam sanctam*, in welcher Bonifacius VIII. (1302) behauptet: *Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis.*

n) Die Untrüglichkeit ist gleichfalls eine Consequenz des katholischen Princips, nach welchem nur die Wahrheit und die volle Wahrheit in der Kirche ist, der sich jeder Einzelne zu unterwerfen hat. Aber zur Verwirklichung dieses Postulats gehörte ein bestimmtes Organ, welches der Natur der Sache nach nur die höchste Behörde in der Kirche sein konnte. Diese bestand vom 4. bis 7. Jahrh. in den für ökumenisch anerkannten Synoden, und sie haben den Ruf der Unfehlbar-

Die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche entstand ganz natürlich unter der Reformation, im zwiefachen Gegensatze derselben, zur katholischen Kirche, in welcher der Begriff des Aeusserlichen vorwaltete, und zu den Separatisten, welche nur am Innerlichen hielten °). Der Begriff

---

keit insofern erlangt, als die auf ihnen festgestellte Glaubenslehre in der Folgezeit als gotteingegebene und ewig feststehende Wahrheit anerkannt wurde. Im Mittelalter konnten für die abendländische Kirche nur die Päpste als die Organe der Unfehlbarkeit gelten. Aber dieser abstracten Forderung stand die Persönlichkeit einzelner Päpste oft auf's schroffste entgegen. In der Zeit der Concilien von Pisa und Constanz ruhte auf diesen die kirchliche Souveränetät: aber beide dort versammelte Parteien hatten Gründe, von einer unfehlbaren Auctorität abzusehn. (*Petri de Alliaco Conclus.* b. *Hardt II.* 200: *Licet concilium Pisanum probabiliter credatur repraesentare universalem ecclesiam et vices ejus gessisse, quae Spiritu S. regitur et errare non poterit: tamen propter hoc non est necessario concludendum, quod illud concilium errare non potuit, cum plura priora concilia fuerint generalia reputata, quae errasse leguntur. Nam secundum quosdam magnos doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in jure, et quod magis est, in fide. Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest.*) Daher diese Untrüglichkeit immer nur unter vielfachem Widerspruche und mannigfacher Beschränkung durchgeführt worden ist, auch Auffassungen derselben unbedenklich erschienen, welche sie nur auf die Unverlierbarkeit der Wahrheit in der Kirche bezogen, z. B. *Antoninus Flor. summa doctr. III. tit.* 23, 2: *Possibile est, quod tota fides remaneret in uno solo: itaque verum est dicere, quod fides non deficit in ecclesia. Et hoc patuit post passionem Christi, ubi remansit in sola virgine, quia omnes alii scandalizati sunt, et tamen Christus oraverat pro Petro, ut non defieeret fides sua. Ergo non dicitur ecclesia defieere, nec errare, si remanet fides in uno solo.* — (Blau) Kritische Gesch. d. kirchl. Unfehlb. Frnkf. 791. Freykirch (Werkmeister), freimüth. Untcrs. ü. d. Unfehlb. d. kath. K. Gött. 792. Hase, Streitschrr. II, 63 ff.

o) Diese Unterscheidung, wie sie zuerst in den Symbolen der Reformirten (*Conf. Helv. II. c.* 17. *Scot. art.* 16. vrg. *Calvin. Inst. IV*, 1, 7.) hervortritt, dann aber von den lutherischen Dogmatikern mehr nach der Wortbedeutung ausgeführt wurde, meinte eigentlich den Unterschied der Idee und der Wirklichkeit, der idealen Kirche, wie Christus sie gedacht hat, und jeder geschichtlich vorhandenen Kirche, welche in jener ihr Maass und Urbild hat. Hiermit war das Wesen des Protestantismus ausgesprochen, dass die wirkliche Kirche dem Ideal nicht entspreche, sondern nur nachstrebe. Hieraus ergaben sich alle die protestantischen Consequenzen: dass keine empirische Kirche heilig, unfehlbar, alleinseligmachend sei, jeder gegenüber das freiwerdende Individuum berechtigt und in jeder wahrhaft Fromme, welche in jener höhern Kirche, der in die Wirklichkeit hineinreichenden Idee, unter einander verbunden sind. — Wurm, ü. d. Begr. d. sichtb. K. (Stud. d. ev. Geistl. Würt. 830. II. 1.) A. Neander, Erin. an Thillingworth, mit e. Vorw. ü. d. Wesen d. unsichtb. K. Brl. 832. 4. P. F. Andersen, d.

der unsichtbaren Kirche war im altkirchlichen Gebrauche durch drei Vorstellungsweisen vorbereitet: durch die, welcher die wahre Kirche als ein himmlisches Ideal erschien — oder als eine jenseitige[p]) — oder (ἡ κυρίως ἐκκλησία) als die Heiligen inmitten der bestehenden Kirche[q]). Aber es fiel den alten Protestan-

---

prot. Dogma v. d. sichtb. u. unsichtb. K. nach s. rel. u. dogm. Gehalt. Kiel. 842.

p) *Clem. Strom.* 4, 8: *Εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία*, nach derselben alexandrinisch platonischen Anschauung, wie sie schon bei Philo herrscht, die Welt das Abbild eines himmlischen Ideals. Diese Kirche auf Erden und im Himmel ging fort zur Unterscheidung einer *ecclesia militans* und *triumphans*, die letztre als die jenseitige von katholischen Dogmatikern zuweilen als *invisibilis* bezeichnet.

q) *Orig. de orat. c.* 20: *Τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης. Aug. de Civ. Dei* 3, 32: *Non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus ecclesia esse videantur.* In diesem Sinne hatte auch Jovinian die Kirche als die Gemeinschaft der von Gott Belehrten und vom Geiste Durchdrungenen aufgefasst (vrg. Neander, KG. II. 2. 394 f.). Hierher gehören auch die uralten protestantischen Laute, welche die wahre Kirche zunächst in den Geist oder in eine künftige Vollendung setzen, z. B. *Tertul. de pud. c.* 21: *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem — non numerus episcoporum. Aug. retractt.* 2, 18: *Ubicunque commemoravi ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi jam sit, sed quae praeparatur, ut sit.* Am bestimmtesten haben die Reformatoren vor der Reformation, Wikliffe, Huss, Wessel u. a. sich durch die Idee einer höhern, wahrhaft allgemeinen Kirche über die verdorbene römische Kirche erhoben. Aber auch die Führer der liberalen Partei auf den Concilien des 15. Jahrh. wurden fortgetrieben zu dieser Idee, in der sie das Recht fanden zu ihrer Erhebung über das Papstthum und die Decretalen, z. B. *Gerson, de modis uniendi et reform. ecclesiam* beginnt gleich mit der Unterscheidung der wahrhaft katholischen und der römischen Kirche (*Opp. ed. Du Pin II.* 1. *p.* 163): *Catholica universalis ecclesia ex variis membris unum corpus constituentibus, sive ex Graecis, Latinis et Barbaris, in Christum credentibus, est conjuncta. Cujus corporis caput Christus solus est. Caeteri vero, ut Papa, Cardinales et Praelati, Clerici, Reges ac Plebeji, sunt membra inaequaliter disposita. In hac ecclesia (— quae temporalia ad instar Christi despicit, quae originem fidei et fundamenta primitivae ecclesiae custodit, quae sanctitatem cum moribus probis concordat —) et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis Papa non posset reperiri. Causa est quia in hac solum ecclesia est Christi fides fundata et huic soli ecclesiae est potestas ligandi et solvendi tradita. Haec ecclesia nunquam errare potest, nunquam deficere, nunquam schisma passa est, nunquam haeresi maculata est. In ista etiam omnes fideles, in quantum fideles sunt, unum sunt in Christo. Alia vero — particularis et privata, in catholica ecclesia inclusa, ex Papa, Cardinalibus, Episcopis etc. compaginata, solet dici ecclesia Romana, cujus caput Papa creditur. Et haec errare potest,*

ten nicht ein, die unsichtbare Kirche für sich, ohne die sichtbare zu denken: immer dachten sie dieselbe nur in der sichtbaren, als die eigentliche Kirche[r]). Es ist also das Ideal des göttlichen Reichs, wie es sich nach und nach vollzieht, jetzt als stille, geistige Genossenschaft innerhalb der grossen kirchlichen Gemeinschaft.

§. 128.

Die Idee'n der Innerlichkeit und der Freiheit, welche der Geist jeder evangelischen Kirche sind, sollen diese Kirche auch in ihrer Verwaltung und in der Gottesverehrung durchdringen. In Beziehung auf die Verwaltung haben in solchem Sinne die Reformatoren über Amt, Recht und Pflicht der Geistlichen Bestimmungen getroffen[1]). Doch nirgends mehr hat die Begriffsverschiedenheit bei dem, was man Kirche nennt, so vielen Einfluss gehabt, als in den Fragen, welche seit der Reformation, aber am meisten in neuester Zeit, über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat besprochen worden sind. Dabei sind noch andere Misverständnisse unter den Fragenden hinzugekommen[2]), und in der Praxis der protestantischen Kirche war die ursprüngliche Unklarheit und Unsicherheit des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat[3]).

1. In allen protestantischen Bestimmungen, nur *potestas ordinis* und *clavium* für die Diener der Kirche[a]) — hier wieder

---

et potuit falli et fallere, schisma et haeresin habere, etiam potest deficere. — Differunt ergo hae duae ecclesiae sicut genus et species (als irriger Ausdruck für Idee und Wirklichkeit).

r) *Apol. Conf.* 148: *Neque somniamus Platonicam civitatem, ut quidam cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Conf. Belg. art.* 27: *Haec ecclesia sancta (omnium fidelium, qui totam suam salutem ab uno Christo exspectant) nullo est aut certo loco sita et circumscripta, aut ullis certis personis adstricta: sed per omnem orbem terrarum sparsa, quamvis animo et voluntate in uno eodemque spiritu sit unita.* Erst in der Zeit des Zerfallens mit der Kirche, oder vielmehr schon als Uebergang zu einem neuen, aber noch scheuen Interesse an ihr wurde eine unsichtbare Kirche der Herzen gepriesen, die gar nicht nach äusserer Gestaltung verlangte. Vrg. v. Ammon, neue Beleucht. d. unsichtb. K. In s. unveränd. Einh. d. ev. Kirche. Dresd. 824. II. 1.

a) Dieses die eigentlich priesterliche oder geistliche Gewalt, nach einer hergebrachten Unterscheidung des canonischen Rechts verschieden von der *potestas jurisdictionis*, der Gerichtsbarkeit in allen kirchlichen Angelegenheiten. Jene war nach dem genauen Ausdrucke der *Conf.*

über das Recht der Zucht und des Bannes[b]) — in den Benennungen derselben, vor Allem mit den zwei Namen, welche man aus Paulus nahm, 2 Kor. 3, 4, — in allen Beschreibungen des geistlichen Werks: lag neben jener Idee der Freiheit der christlichen Gemeine (2 Kor. 1, 24. 1 Petr. 5, 3) die von dem Innerlichen des kirchlichen Lebens, d. i. für nur geistige Endzwecke nur geistige Mittel. Mit richtigem Gefühle übrigens hat die protestantische Kirche unter den alten gangbaren Namen des geistlichen Standes den Klerikernamen, als Bezeichnung ei-

---

Augustana p. 38 (noch wesentlich einstimmig mit dem canonischen Rechte): *potestas praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta.* Aber der Unterschied der katholischen und protestantischen Ansicht vom geistlichen Stande hat sein Wesen darin, dass derselbe nach der erstern, wie sie sich aus der apostolischen Vorstellung eines Priesterthums aller Christen seit den Ignatianischen Briefen allmälig ausgebildet hat, ein unmittelbar von Gott eingesetztes, der Gemeinde unbedingt vorgesetztes Priesterthum ist, welches, zu besonderer Enthaltsamkeit verbunden (theilweise durchgeführter Cölibat), als ein nothwendiges Mittleramt der Gottheit das Messopfer darbringt. Nach der protestantischen Ansicht ist derselbe ein von Christo eingesetzter Dienst am göttlichen Worte (*ministerium*), dessen Mitglieder aber ihre Gewalt von der Gemeinde empfangen. Obwohl dieses umgestaltende Princip des Kirchenrechts von der Oberherrlichkeit der Gemeinde sich nur in den republicanischen Verhältnissen der reformirten Kirche, bei grosser Macht der Geistlichkeit, klar durchgebildet hat, so ist es doch auch in Luthers frühern Schriften stark ausgesprochen (besonders in der Schrift an die Böhmen), und seine Consequenzen treten auch in den lutherischen Symbolen hervor, z. B. *Art. Smalc.* 352: *Cum Episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem: ecclesiae retinent jus suum — vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest.*

b) Vrg. §. 115, *a.* Der Bann als Ausschliessung vom h. Abendmahl und von der Kirchengemeinschaft wurde anfangs in der lutherischen Kirche thatsächlich und nach anerkanntem Rechte (*Art. Smalc. p.* 333. 354) von jedem Pfarrer in seinem Sprengel geübt, nur mit Verzichtleistung auf das, was man *excommunicatio major* nannte, den Bann mit bürgerlichen Folgen, als eine päpstliche Anmassung. Nachdem bei der Feststellung der fürstlichen Kirchengewalt in den Consistorien und in Folge der innern dogmatischen Streitigkeiten diese landesherrlichen Consistorien sich das Bannrecht reservirt hatten (zuerst Weimar gegen Flacius in Jena 1561), wurde eine ältere Unterscheidung wieder aufgegriffen mit der Bestimmung, dass *excommunicatio major* als Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft zum Rechte der höchsten Kirchengewalt, *exc. minor* als Ausschliessung vom Abendmahl zum Rechte jedes Pfarrers gehöre. In den reformirten Kirchen ist der Bann nach verschiedenen Abstufungen, aber weit härter und häufiger, insgemein von Presbyterien gesprochen worden, in denen Geistliche und Weltliche gemischt sassen. In der neuesten Zeit sind Bannsprüche moralisch fast unmöglich geworden.

ner Würde, eines Ranges, entschieden von sich entfernt (2 Kor. 3, 18): weniger den, vielfacher geistiger Deutung fähigen Priesternamen [c]).

2. Von einem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat konnte in den vorchristlichen Zeiten und an nichtchristlichen Stellen eigentlich nicht die Rede sein: überhaupt nicht von Kirche ausser dem Christenthum nach dem vollen Sinne dieses Worts [d]). In den Zeiten vor der Reformation ging die Frage durchaus nur auf die Macht der weltlichen Herrscher in der Kirche; dieses war der Staat, wiewohl Kirche nicht immer nur die Priester bedeutete. Die ältesten Grundsätze (4. 5. Jahrh.) waren: innerlicher Vorrang der Priester vor der weltlichen Macht [e]) — die dogmatische und kirchliche Freiheit äusserlich anerkannt von dieser, Macht des Weltlichen über die Kirche nur im Verhältnisse des *Pontifex Maximus* [f]); auch diese hin und

---

c) Jener, anspruchsvoller in seinem Ursprunge (*κλῆρος, ordo,* jenes nach alttestamentlicher, dieses nach römischer Analogie), ist weniger anspruchsvoll im katholischen und mittelalterischen Sprachgebrauche (*clerici minorum ordinum*, *clercs* nur für wissenschaftlich Gebildete, oder verpflichtete Schreiber, wie sich der Sprachgebrauch im englischen Parlament erhalten hat): dieser harmlos in seinem Ursprunge (*πρεσβύτερος*), anspruchsvoll im katholischen Sprachgebrauche (*sacerdos*), hat sich in altväterlicher, jetzt poetisch oder pietistisch klingender Rede und unbefangen in einigen andern protestantischen Volkssprachen erhalten, allerdings mit dem Beischmacke des Seelensorgers und Verwalters der Sacramente im Gegensatze der blosen Auffassung als Prediger und Religionslehrer. Vrg. *Baco, sermm. fid.* 8. *Bingh. origg. I.* 286. Schleierm. Reden ü. d. Rel. 4. A. 218.

d) Wohl aber haben sich auf nichtchristlichem Boden theokratische und hierarchische Staatsverfassungen ausgebildet, und sind auch dem gemässe Principien ausgesprochen worden. *Philo, leg. ad Cai.* (*II.* 586): *Βασιλείαν τῆς ἱερωσύνης ἐν δευτέρᾳ τάξει τιθέμενοι καὶ νομίζοντες, ὅσῳ θεὸς ἀνθρώπων διαφέρει, τοσούτῳ καὶ βασιλείας ἀρχιερωσύνην. Test. Patr., Jud.* 21: *Ὥσπερ ἔχει* (*Grabe ὑπερέχει*) *οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτω θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας.*

e) Gregor v. Naz. in der Rede an den Präfecten (*or.* 17): *Ἄρχομεν καὶ αὐτοί· προσθήσω δέ, ὅτι καὶ τὴν μείζονα καὶ τελεωτέραν ἀρχήν· ἣ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια.* Auch hier das fortwährend für dieses Verhältniss gebrauchte Bild vom Hirten und Lamme. Der ursprüngliche Irrthum bestand darin, dass das weltliche Leben als ein geistloses angesehn wurde, und die hierarchische Wendung darin, dass der dem weltlichen Leben fremde Vorzug priesterlicher Fähigkeit und Fürsorge zu weltlicher Ehre und Herrschaft berechtigen sollte.

f) Zur Zeit der Verfolgungen wollten die Christen nur ein negatives Verhältniss zum Staate, dass er sich nicht um sie bekümmere; das positive Verhältniss war die stille geistige Einwirkung. Als das Christenthum auf den Thron stieg, und die Kirche von den Kaisern mit

wieder, vornehmlich in den Secten, bestritten[g]), — seit Justinianus etwas Mehr, wie sich die Vorstellung einer Melchisedekitischen Herrschaft bei den byzantinischen Herrschern ausbildete[h]). Im Widerspruche hiergegen lag der Grund von einem Theile der Sectentrennung im Orient[i]). Dann die Hierarchie im Abendlande, die Herrschaft der Kirche über den Staat, sich auf den Vorrang stützend, welchen das Geistige vor dem Aeusserlichen habe, und auf die Bestimmung des Geistes, über die Welt zu herrschen[k]).

Die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat erhielten vielseitigere Bedeutung durch die Reformation: theils weil das kirchliche Leben sich von Grund aus neu zu gestalten strebte, theils weil die Religion tiefer in den Geist des Volkes eingedrungen

---

Wohlthaten überhäuft wurde, musste auch ihre Macht über die Kirche beginnen: aber nach dem hergebrachten Rechtsbewusstsein der Kirche entstand thatsächlich sogleich der vom canonischen Rechte nie wieder aufgegebene Grundsatz, dass Gott die Welt unter zwei Gewalten vertheilt habe, Priesterthum und Königthum (concrete Ausdrücke für Kirche und Staat), in gegenseitiger Unabhängigkeit sich gegenseitig zu fördern bestimmt. Die bestimmte Formel erst in einem Schreiben des Gelasius I. an Anastasius von 494 (*Mansi VIII.* 31): *Duo quippe sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas.* Das heidnische Pontificat war kein Rechtstitel für einen christlichen Kaiser, und hat nur als Gewohnheit über die *sacra* zu herrschen unbewusst im Gemüth der Kaiser gewirkt; Constantin's Episcopat (*Euseb. Vita Const. IV,* 24) war nichts als ein wortspielendes, urbanes sich gleichstellen gegen Bischöfe, die er gastlich empfing, er als ein Episkopos des der Kirche Aeusserlichen, des Staats.

g) Nehmlich von allen, die sich durch kirchliche Entscheidungen der Staatsgewalt in ihrem Gewissen bedrückt fühlten. Die Stellung eines Sectenhauptes gegenüber der mit und durch den Kaiser herrschenden Kirche: *Optatus Milev. III,* 3: *Donato, qui exclamaverat: Quid est Imperatori cum ecclesia? opponitur: non respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica i. e. in imperio Romano.*

h) Daher auch einige priesterliche Berechtigungen derselben. Belegstellen für diese Thatsachen und Ansichten bei *P. de Marca, de concordia sacerdotii et imp. II,* 7, 5. *II,* 10, 14. Aber daneben erhielt sich immer das Princip von der Theilung beider Gewalten.

i) Daher die Sectenbezeichnung der orthodoxen, mit dem Kaiser verbundenen Kirche als Melchiten.

k) Der noch concreter gefasste Rechtsgrundsatz von der Vertheilung aller Gewalt in Papstthum und Kaiserthum nahm im Abendlande nur diese, aber niemals zur allgemeinen Anerkennung gelangte Wendung, dass Gott die Schwerter beide, als die mittelalterischen Sinnbilder der Gewalt, S. Petern verliehn habe, der aber das weltliche Schwert nach göttlicher Ordnung durch seine Nachfolger dem Kaiser verleihe; also auch Theilung, aber die weltliche Gewalt nur entlehnt, geliehn. Vrg. W. Grimm, zu Vridankes Bescheidenheit. Gött. 834. LVII.

war. Natürlich fiel vom Anfange herein aus Furcht vor der Hierarchie das Uebergewicht auf die Seite des Staats[l]), in neuerer Zeit, auch bei den Protestanten, mehr auf die entgegengesetzte. Aber in diesen Erörterungen ist nun 1) jener vierfache Sinn, in welchem man von der Kirche spricht, nicht immer geschieden worden. Man hat dabei gedacht *a*) an das christliche Leben und sein Interesse, *b*) an die christliche Gemeine, Anstalt, *c*) an die Verwaltung der Kirche, die Männer des Geistes, *d*) an die Gottesverehrung und die Anstalten für dieselbe. (Hierher gehörte die Frage über das liturgische Recht der Obrigkeit[m])). Diesem gemäss hat auch der Begriff des Staates verschiedene Bedeutungen erhalten. Dazu ist noch gekommen, 2) dass man das Eine von beiden oft in idealem Sinne nahm, das Andere im realen, empirischen. So wenn Einige behaupteten, dass die Kirche in den Staat übergehen sollte[n]), Andere wieder, dass die Kirche Alles sein solle durch eine Erweiterung des Begriffs der Kirche anderer Art, als welche in der Hierarchie stattgefunden hatte, wo sie, wie eben gesagt, das geistige Leben überhaupt bedeutet hatte[o]). Es hat sich oft die politische Frage über die

---

l) Nehmlich da, wo die Staatsregierung sich der Reformation hingab, und hierdurch zugleich mit dem Erbe des alten Kirchenguts, mit der Vernichtung des Clerus als selbständiger Stand, an die Spitze einer welthistorischen Bewegung gestellt wurde.

m) Vornehmlich die Streitfrage über die Preussische, 1822 unmittelbar aus dem Cabinet hervorgegangene Agende wurde zur Principienfrage vom Rechte eines christlichen Fürsten über die Kirche seines Landes, welche von Augusti, Marheineke und v. Ammon für die Regierung plaidirt, von Schleiermacher (*Pacificus sincerus*) und der öffentlichen Meinung gegen dieselbe entschieden, und durch Zugeständnisse beendigt wurde. Actenstücke hrsg. v. Falck. Kiel. 827. Eylert, ü. Werth u. Wirkung d. Ag. nach zehnj. Erfahr. Potsd. 830.

n) Die moderne Bildung hatte überhaupt den canonistischen Rechtsbegriff des Staats, als blose Obrigkeit, Gewalt über die Leiber, oder höchstens Gesammtheit der materiellen Interessen überschritten, und hatte sich durch den Mittelbegriff der Rechtsanstalt wieder zum Begriffe des Vaterlandes, des organisch gegliederten Volks erhoben. Indem die Hegelsche Schule einen Schritt weiter ging und den Staat auffasste als die geordnete Gemeinschaft alles Menschlichen, konnte die Kirche zwar speculativ betrachtet werden als Gott existirend in der Gemeinde, aber praktisch war sie doch nur die religiöse Seite des Staats, also als besondere Gemeinschaft bestimmt in ihm unterzugehn. Historisch und theologisch ist dieses besonders von Rothe (§. 127) durchgeführt worden.

o) Die Kirche als das Reich Gottes in seiner religiösen Vollendung alles Menschliche weihend und in sich aufnehmend das Ziel der Weltgeschichte. Wie die Entscheidung für die Alleinberechtigung des Staats (*n*) eine Folge des gesteigerten politischen Bewusstseins war: so die Entscheidung für die Kirche ein Erfolg der durch die Kantische Vor-

Gränzen zwischen Staatsgewalt und bürgerlicher Freiheit in diesen Streit hereingezogen.

3. Da der Streit zwischen Kirche und Staat seinen tiefsten Grund im Leben gehabt hatte, sind auch die kirchenrechtlichen Systeme ohne Erfolg gewesen, indem man sich über sie leicht vereinigen konnte, ohne dass dadurch die Schwierigkeit im Leben aufgehoben wurde[p]). In dem Systeme, welches beide Gewalten oder Anstalten mit einander vereinigte (Collegialsystem), fand allerdings die vernünftige Ansicht ihren natürlichsten Ausdruck.

Die Fragen über Gewissens- und Glaubenszwang (*compelle intrare* Luk. 14, 23. *Aug. ep.* 83. 183) und Toleranz (2 Kor. 3, 17 neben 6, 15) gehören in die Erwägungen von Interesse und Berechtigung des Staates in religiösen Angelegenheiten[q]). Die unbedingteste Toleranz ist diejenige, bei welcher die Religion nur als etwas Aeusserliches angesehen wird: die altrömische und die deistische.

---

stellung eines ethischen Gemeinwesens hindurchgegangenen, zu Schleiermachers Begriff der Kirche als eines lebendigen Organismus des christlichen Geistes erhobenen, aber im Volksleben selbst theilweise erneuten und hochgesteigerten Kirchlichkeit.

p) Die drei bekannten, nach einander in der lutherischen Kirche hervorgetretenen Theorien über das Verhältniss der Staats- zur Kirchengewalt sind nur Versuche, die Thatsache der fürstlichen Gewalt über die Landeskirche rechtlich zu erklären: das Episcopalsystem als eine Uebertragung des Rechts der katholischen Bischöfe auf die protestantischen Fürsten durch Reichsbeschlüsse, das Territorialsystem als angeborne Fürstenmacht (*cujus regio ejus religio*), oder tiefer gefasst als zum Wesen des Staats gehörige Macht über die Kirche, das Collegialsystem als Vereinigung beider an sich verschiedenen Gewalten durch einen vorauszusetzenden Vertrag, oder bestimmter, durch eine von den Staats- und Kirchengenossen als berechtigt anerkannte Macht geschichtlicher Verhältnisse. — *Nettelbladt, de tribus systematibus doctr. de jure sacr. dirigendorum.* (*Obss. jur. ecc. Hal.* 783.) K. F. Eichhorn, Grundsätze d. KR. d. kath. u. ev. Religionspartei in Deutschl. Gött. 831-33. II. F. J. Stahl, ü. KVerf. nach Lehre u. Recht d. Prot. Erl. 840. G. F. Puchta, Einl. in d. Recht d. K. Lpz. 840.

q) Die Toleranz des Staats in ihren mannigfachen Abstufungen ist von der Duldung der Kirchen und Parteien gegen einander, und von der des Menschen gegen den Menschen zu unterscheiden. *Bayle, commentaire philos.* (ü. Luc. 14, 23 als Apologie der Glaubensfreiheit gegen die gewaltsamen Bekehrungen unter Ludwig XIV.) *Oevr. div. II.* — *Voltaire, traité sur la tolérance. Par.* 763. (auf Anlass des Justizmordes an J. Calas.) — Andeutungen zu e. Gesch. d. rel. Toleranz: Oppositionsschr. f. Th. u. Ph. 829. II. 3.

§. 129.

Aber die Vollendung des Heilswerks hofft der kirchliche Glaube, für die Einzelnen und für die christliche Gemeine, in dem jenseitigen Leben, unter den letzten Dingen (τὰ ἔσχατα nach Sirach 7, 36): unter diesen sowohl die zukünftigen Geschicke der Menschen, als den Ausgang der weltlichen Dinge verstanden. Hier sind es die geschichtlichen Hauptmomente, wie sich jene Hoffnungen allmälig immer mehr von der Hülle entkleidet haben, in welcher sie das Urchristenthum bewahrte, in der von der Messianischen Rückkehr [1]): wie aber durch die ganze ältere Zeit hin, fast in gleichem Maasse, wie diese beseitigt wurde, Bilder anderer Art, fremde und eigene, in die kirchlichen Vorstellungen hereingedrungen sind [2]). Dabei hat sich der Geist der Kirche doch immer wie an das Eigentliche, an die allgemeinen menschlichen Hoffnungen halten mögen (§. 87).

1. Auch, nachdem der Chiliasmus in dem kirchlichen Glauben überwunden worden war, blieb doch, nur die immer seltneren Allegoristen ausgenommen, der Glaube an die sichtbare Rückkehr Christi in der Kirche feststehen. Im 18. Jahrhundert unterschieden sich Apokalyptiker (auch phantastisch erregt in dem Bekenntnisse jener Rückkehr) und Chiliasten [a]).

J. Cotta, de novissimis, spec. de morte naturali. Tub. 765. *Ejusd. hist. dogm. de vita aet. Tub.* 770. 4. Flügge, Gesch. d. Gl. an Unst., Auferst., Gericht u. Vergelt. Lpz. 794-800. III. — *Blondel, traité de la créance des Pères touchant l'état des ames après cette vie. Charenton.* 651. 4. Mittheil. der merkwürdigst. Schrr. des verfloss. Jahrh. ü. d. Zust. d. Seele nach d. Tode, hrsg. v. Hub. Beckers. Augsb. 835 f. II.

a) Der Glaube an die nahe, siegreiche, leibliche Wiederkunft Christi war nicht ein jüdisches Dogma, aber die christliche Durchbildung des jüdischen Messiasglaubens, nachdem Jesus die Erwartungen desselben nicht erfüllt hatte: was die Juden vom *adventus Christi* hofften, konnten die Christen nur von seinem *reditus* erwarten, die Erfüllung ihrer irdischen Hoffnungen (so unterscheidet Justin, *Apol. I. c.* 52 zwei παρουσίαι, Irenäus, 1, 10, in den ἐλεύσεις die παρουσία). Daher geht dieser Glaube durch die ganze apostolische Kirche und war ein halb religiöses, halb weltliches Grundgefühl derselben. Als mit der lange getäuschten Erwartung wohl schon gegen Ende des 1. Jahrh. die Nähe dieser Wiederkunft von vielen aufgegeben und durch die schwärmerischen Hoffnungen der Montanisten dem andern Theile der Kirche immer ferner gerückt wurde: verlor der Glaube an die Wiederkunft seine Dringlichkeit, und mit dem Chiliasmus d. h. mit dem irdischen Reiche Christi (§. 134) seine Bedeutung: aber als doch unleugbar in der h. Schrift und apostolischen Tradition enthalten, ist er in die ältesten Symbole übergegangen (*Apostolicum: inde venturus est judicare vivos*

2. Fremde Bilder drangen in die kirchliche Eschatologie ein aus der Religion und Poesie des Heidenthums (Platonismus — sibyllinische Orakel — auch Bilder aus den germanisch-nordischen Mythen; noch jetzt stehen manche solche Bilder ganz bestimmt und lebendig im rohen Volksglauben da). Eigene, bald nur als dichterische Compositionen (Dante, R. Pollok[b]), bald ernstlicher gemeint: und in dieser dogmatischen Phantasterei scheinen die Protestanten (gleichsam zur Entschädigung für die starkgefärbten eschatologischen Dogmen der katholischen Kirche, welche sie verloren hatten) ein Voraus zu haben (Swedenborg, Lavater, Jung-Stilling u. A.[c]); Gegenstand der kirchlichen Poesie war übrigens auch immer die eigentlich kirchliche Eschatologie[d]).

---

et mortuos. Nicaenum: ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,) und im Kirchenglauben als ein kaltes Dogma stehn geblieben, das nur da mit neuer Innigkeit umfasst wurde, wo in kleinen religiös aufgeregten Kreisen der Glaube an die nahe, selbst noch zu erlebende Wiederkunft Christi sich erneute. Solche Gläubige an die nahe *ἀποκάλυψις* des Herrn konnten als Apokalyptiker von Chiliasten unterschieden werden, wiefern sie nicht ein irdisches Reich Christi erwarteten; mit dem Kirchenglauben hatten sie die leibliche Wiederkunft, mit dem Chiliasmus die Nähe derselben gemein, so am Schlusse des ersten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung ein fast allgemeiner Glaube des Abendlandes, der nach der neuen Fassung (§. 134, *h*) die Kirche selbst als das Reich Christi nahm, und nun nach Ablauf der 1000 Jahre das Weltende erwartete, und so noch oft, nur weniger beachtet, die Erwartung, Verkündigung oder Berechnung (von J. A. Bengel auf 1836) des jüngsten Tags. Die allegorische Auffassung, hier begünstigt durch den Wunsch in den eignen Worten des Herrn keine falsche Erwartung seiner Rückkehr während des damaligen Menschenalters zu finden, doch erst in der neuern Zeit der Erhebung über den heiligen Buchstaben mächtig und verbreitet, fand auf mancherlei Weise in dem Bilde der Rückkehr Christi die Verheissung seines Fortlebens in der Kirche und des Sieges seiner Sache. Dageg. Vertheidigung der kirchlichen Ansicht: E. Sartorius, v. d. Wiederkunft Ch. z. jüngsten Gericht. Dorp. 829.

b) *The course of time. Lond. ed.* 9. 830. Uebers. v. W. Hey: der Lauf der Zeit. Hamb. 830.

c) Ihre Schilderungen des Jenseits vertraten eine phantasievolle Gläubigkeit gegenüber der Aufklärungsperiode, an der sie in anderer Beziehung selbst theilnahmen. Diese Schilderungen sind mehr oder minder phantastische Reflexe des irdischen Lebens auf ein über- und unterirdisches Dasein, von Dante's göttlicher Dichtung dadurch verschieden, dass sie nicht die Kraft und das Bewusstsein der Poesie hatten, obwohl nur Swedenborg damit Ernst gemacht hat, durch sein Eindringen in die Geisterwelt seine Kunde aus derselben zu rechtfertigen.

d) So manches in den Sibyllinen, unter den angeblichen Gedichten Tertullian's das *de judicio Dom.*, des Prudentius (*cathem.* 10) Hymnus *circa exequias defunctorum*, aus dem Kreise der Franciscaner im 13.

§. 130.

Der Kirchenglaube beginnt mit dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches: aus vielen Gründen war dasselbe eine Hauptlehre der ältesten Kirche [1]). Sobald es aber philosophisch aufgefasst zu werden begann, und dieses geschah sehr früh, kam es bald absichtlich, bald unwillkürlich und unvermerkt, sowohl von seiner Grundvorstellung, der von der Rückkehr Christi, als von seiner ursprünglichen Bedeutung ab, näher dem allgemeinen Gedanken der Unsterblichkeit, mit welchem es dann auch oft vertauscht worden ist [2]).

1. Die älteste kirchlich-philosophische Polemik richtete sich auf die beiden Dogmen von Weltschöpfung (§. 45) und von Auferstehung. Die heidnische Philosophie ebenso wie die Gnosis bestritten dieses Dogma. Jene unbedingt: denn niemals ist, die Zoroastrische Lehre ausgenommen, in den Religionen und Philosophie'n des Heidenthums der Gedanke der Auferstehung vorgekommen [a]). Clemens von Rom gehört zu den ältesten Vertheidi-

---

Jahrh. *dies irae* (vrg. F. G. Lisco, *dies irae,* Hymnus auf das Weltgericht. Brl. 840). Die Maler der Kirche haben ihre Eschatologie zusammengefasst in den grossartigen, zu einem festen kirchlichen Typus gelangten Bildern des Weltgerichts (Michel Angiolo, Rubens, Cornelius); die ältere durch Dante veranlasste Auffassung von Andrea Orgagna in der Kirche Maria Novella zu Florenz stellt auf gegenüberstehenden Wänden die Hölle und das Paradies dar.

G. Calixt. de immort. animi et resurr. carn. Helmst. (649.) 661. 4. *G. A. Teller, fides dogmatis de resurr. carnis per IV priora Saecc. Hal. et Helmst.* 766.

a) Die volksthümliche Vorstellung der Unsterblichkeit ist entweder geistiges Fortleben im Schattenreich, oder Wiederherstellung des verwesten Leibes, Auferstehung. Wie in der erstern Fassung der Unsterblichkeitsglaube allmälig dem griechischen Volke aufging, so stand die griechische Philosophie auf nationalem Boden, indem sie, zumal vorzugsweise von der Platonischen Schule die Ewigkeit des Geistes vertreten wurde, nur im Geiste die Berechtigung eines unsterblichen Fortlebens fand. Was man später bei den Griechen vom Auferstehungsglauben finden wollte, (Tertullian sah in der Seelenwanderung nur ein Schattenbild der Auferstehung: *de resurr. c.* 1: *ita saeculum resurrectionem mortuorum, nec cum errat, ignorat,*) sind nur Anecdoten und Sagen vom Wiederaufleben Scheintodter, auf dergleichen sich auch Epiphan. (*ancor.* 86) beruft, vrg. Auszug aus *Löfler, de iis qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur. Lps.* 694. in Paulus Comm. d. N. T. IV. 568 ff. Die andre rein sinnliche Fassung hatte sich als Dogma zuerst im Parsismus aufgestellt (G. Müller, ü. d. Auferstehungsl. d. Parsen. In d. Stud. u. Krit. 835. II.), wie diesem überall Geistiges und Materielles, Ethisches und Natürliches zusammenfiel, und war von da vornehmlich in das pharisäische Judenthum übergegangen.

gern des Dogma gegen die Heiden[b]). Der Gnosis widerstand das Bild eines bleibenden Weltlichen und der Fortdauer des Sinnlichen, in welchem jene den Sitz des Bösen annahm[c]). Die Kirche stellte dieser also die ganz eigentliche Auferstehung, *ἀνάστασις σαρκός*, entgegen, und sie behielt diesen Namen bei, auch wenn sie das Dogma freier fasste[d]). Doch war es nicht

---

b) *Ad Cor. c.* 24-27. Er beruft sich auf Christus als den Erstling der Auferstandenen, auf die fortwährende Auferstehung in der Natur, in jedem Tagesanbruch, jedem Saatfelde, und auf die Sage von der Erneuerung des Phönix. — Grade gegenüber dem Platonischen Glauben an die Unsterblichkeit entstand den christlichen Apologeten das Interesse in der Lehre von der Auferstehung etwas Höheres, dem Evangelium Eigenthümliches nachzuweisen.

c) Gegen sie besonders *Iren.* 5, 12 *sq. Tertul. de resurr. carnis.* Ihre Polemik gegen die gnostischen Einwendungen lag wesentlich in der allgemeinen Polemik gegen den Gnosticismus: das Weltliche ein vom höchsten Gott Erschaffnes, das Sinnliche nicht das Böse. Ein biblisches Princip 1 *Cor.* 15, 50, welches die Gnostiker, die Stelle aus ihrem Paulinischen Zusammenhang reissend, ihnen entgegenhielten, deutet Irenäus vom fleischlichen Sinne, der das Gottesreich nicht sehn werde.

d) In der altkirchlichen Geringachtung alles Irdischen konnte ein Grund gegen die Wiederherstellung dieses irdischen Leibes liegen, wie denn heidnische Gegner diesen Widerspruch auch bemerkt haben, dass diejenigen, die den Leib so verachteten, sich doch nach ihm zurücksehnten und an seine Ewigkeit glaubten: allein die Paulinische Auferstehungslehre, die ja auch dem Judenchristenthum nicht fremd war, musste sich schon desshalb erhalten, und steigerte sich selbst im sinnlichen Ausdrucke, (*ἀνάσ. τῶν νεκρῶν, τοῦ σώματος* zur *ἀνάσ. τῆς σαρκός*, *Symb. apost. credo-carnis resurrectionem,*) weil diese Auferstehung ja zunächst auf ein irdisches Reich des wiederkehrenden Christus berechnet war, nach dieser jüdisch-apostolischen Vorstellung einer doppelten Auferstehung, erst der Gerechten zum tausendjährigen Reiche, dann der allgemeinen, welche sich in der Kirche so lange erhalten musste, als der Glaube an dieses Reich selbst (*Iren.* 5, 36, 3. *Tert. adv. Marc.* 3, 23. *Lact. instt.* 7, 20). Aber der hierdurch einmal vollzogene Gedanke eines wiederhergestellten sinnlichen Körpers liess denselben auch für die zweite Auferstehung festhalten, und nicht erst Hieronymus (*adv. errores Joan. Hier. T. II.* 118 *sq.*), sondern schon Tertullian hat für die Auferstehungszähne einen biblischen Beweis aufgefunden (*de resurr. c.* 35: *unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus,*); für Haut und Fleisch fand sich der Beweis in *Job.* 19, 25-27, welche Stelle schon von Clemens (*ad Cor. c.* 26) für die Identität des Leibes gebraucht, zur Zeit des Origenes (*in Matth. tom.* 17, 29) für die Auferstehung offenbar hergebracht war, und nur die Antiochener haben diese Deutung in Zweifel gezogen. Vrg. *H. Ph. C. Henke, narratio crit. de interpret. loci Job.* 19, 25 *sqq. in antiqua eccl. Helmst.* 783. Daher bei der angenommenen Identität des jenseitigen Leibes mit dem diesseitigen (*Tertul. de resur. c.* 35: *omne quod Pater mihi dedit non perdam ex eo quidquam, i. e. nec capillum, sicut nec oculum, nec dentem,*) fast alle die Fragen und Bedenken,

allein dieses polemische Interesse, welches die Kirche an diesem Dogma so festhielt. Es hatte für sie eine grosse, innerliche Bedeutung, vornehmlich durch seinen Zusammenhang mit der Auferstehung Christi [e]).

2. Philosophische Behandlung der Auferstehungslehre: Justinus, Athenagoras, Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa, Aeneas von Gaza, Joh. Philoponus — in der lat. Kirche Ambrosius, vor allen Augustinus, dieser auch hier die Quelle der kirchlichen Philosophie des Abendlandes [f]).

---

welche eine unleugbare Erfahrung dieser abstracten Forderung entgegenhält, zwar erst von der Scholastik zusammengefasst, aber doch schon unter den Kirchenvätern einzeln hervorgetreten sind (Geschlechtsunterschied ohne Geschlechtsfunction, alle das vollkommene Mannesalter Christi, die Krüppel geheilt, wie Christus sie auf Erden geheilt hat, bes. *Justin. de resur. c.* 4); auch das Bild, an das sich die Scholastiker hielten, um die volle Gleichheit des Inhalts bei einer höher entwickelten Form des Leibes anschaulich zu machen, von der umgegossnen Erzstatue, schon bei Augustin, *ad Laur. c.* 88 *sq.*

e) Doch hat dieses Vorbild (1 *Cor.* 15, 12) mehr unwillkürlich auf das religiöse Gefühl gewirkt, als dass es in der alten Kirche als Beweis gebraucht worden wäre; öfter berufen sich die Kirchenväter auf die von Christus erweckten Todten, die ja auch ihrer Vorstellung vom allgemeinen Todtenerwecker näher lagen.

f) In besondern Schriften: *Just.* (nach der Ueberschrift bei *Jo. Damasc.*) *περὶ ἀναστάσεως, fragm. ed. G. A. Teller, Helmst.* 766. 4. (b. *Otto II.* 506.) *Athenag. π. ἀναστ. ed. Rechenberg. Lps.* 785. (besser in *Justin. Opp. etc. edd. Benedd. S. Mauri.*) Die Schrift des Clemens von der Auferst. ist verloren. Ebenso 2 Bücher und 2 Dialoge des Origenes, bis auf wenige Fragmente: *Opp. edd. Delarue. I.* 32 *sqq. Gregor. Nyss. π. ψυχ. καὶ ἀναστ.* u. Reden v. d. Auferst. Chr. *Aeneas Gaz. Θεοφραστος* (Gespr. ü. Unst. d. Seelen u. Auferst. d. Körper), *ed. C. Barth, Lps.* 653. 4. *Ambros. de fide resurr.* Vrg. *Reliquiae actorum Saec. III. et IV. de resurr. carnis, ed. Teller. Helmst.* 768. Die philosophische Behandlung ist aber überall durchschlungen von kirchlich positiven Voraussetzungen, wie denn auch die kirchliche Vertheidigung bei Tertullian (*e*) nicht ohne philosophische Gedanken ist, und erst aus beiden entsteht die patristische Apologie der Auferstehungslehre: die Fortdauer des Selbstbewusstseins, die Möglichkeit der Empfindung, die Identität des Menschen ist auch durch den Körper bedingt; wie dieser theilgehabt hat an der verführenden Lust und an den Entsagungen des irdischen Lebens, ziemt ihm auch Theilnahme an der Vergeltung; der göttliche Logos hätte unser Fleisch nicht angenommen, wenn es nicht zur Unsterblichkeit bestimmt wäre; die Sacramente, auch den Leib weihend, verkünden oder bewirken seine ewige Bestimmung, ja sie werden wie die Bluttaufe nur durch ihn selbst bewirkt, durch seine Aufopferung; dazu die Schönheit des Menschenleibes, Naturanalogien, und gegen die Widersprüche der Natur die Allmacht und Güte Gottes, wie sie bereits sich bewährt hat, wenn Christus eine verdorrte Hand, oder den Lazarus neubelebte.

Bei Keinem von diesen (ebensowenig bei den Philosophen des Mittelalters) steht diese Auferstehung mit der Parusie Christi im Zusammenhange: aber schon hierdurch, und, was damit zusammenhing, aber auch sonst in den Gedanken der Kirche innelag, indem man die Auferstehung als etwas Nothwendiges, Wesentliches in der menschlichen Natur und Bestimmung ansah, wurde sie etwas Anderes, als was die urchristliche Lehrform dargeboten hatte; selbst bei denen, welche die kirchliche Lehre nicht umzudeuten beabsichtigten. Diese Absicht hatten dagegen die Alexandriner (Aehnliches schon bei Tatianus). „Die Form (*εἶδος*) des Leibes durch sein Princip (*λόγος*) wiederhergestellt," d. i. das Wesentliche durch das Leben selbst. Daneben die Paulinischen Formeln (deren sich auch Gnostiker bedient hatten) nach 1 Kor. 15, 50[g]). Die Kirchenlehre selbst, wie-

---

g) *Orig. de princ.* 2, 10, 3: *Ratio ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigit ea (corpora) de terra et reparat, — sicut virtus quae est in grano frumenti post corruptionem ejus reparat granum in culmi corpus et spicae. C. Cels.* 4, 23. 57. *Sel. in Psalm. T. II.* 532 *sqq.* In den Alexandrinern ist die asketische Lebensansicht der Kirche (*d*) zu ihrem theoretischen Rechte gekommen, und folgerecht bedurften sie so wenig als Philo zur Unsterblichkeit einer Erneuerung des Leibes, der ihnen als Strafe und Last erschien. Aber die Auctorität des Paulus und das Gemeingefühl der Kirche war ihnen zu mächtig, als dass sie darin auf die Seite der Heiden und Häretiker hätten treten können. Daher Hieronymus die Lehre des Origenes — von einem lebenskräftigen Princip, welches aus dem Wesen des irdischen Leibes das jenseitige Organ der Seele in der Art entwickele, wie es der subjectiven Würdigkeit und der umgebenden Welt angemessen sei, — gewiss in dessen Sinne als die Kirchenmeinung corrigirend und zwischen vermeinten Extremen vermittelnd bezeichnet: *ad Pammach. ep.* 38: *Dicit Origenes duplicem errorem versari in ecclesia, nostrorum et haereticorum: nos simplices et philosarcas dicere, quod eadem ossa et sanguis et caro i. e. vultus et membra totiusque compago corporis resurgat in novissima die. Haereticos vero penitus et carnis et corporis resurrectionem negare.* Hiernach konnte Origenes meinen, eine Auferstehung zu lehren wie Paulus (*corpus spiritale*) und doch offen darthun (*in Matth. tom.* 17, 29), dass die Unsterblichkeit des Menschen und die ewige Bedeutung Christi nicht mit der Auferstehung stehe oder falle. Clemens ist zu entschieden in den Vordersätzen des Origenes vorangegangen, — das irdische Leben eine Strafe, der Leib eine Last, der Tod die Befreiung, — als dass seine Auferstehungslehre (*Paedag.* 2, 10: *καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν*) wesentlich anders verstanden werden könnte. Tatianus in seiner kühnen Weltverachtung stand auch noch innerhalb der katholischen Kirche auf demselben Standpunkte: er lehrt (*or. c. Graec. c.* 6) als gemeinsamen Christenglauben *σωμάτων ἀνάστασιν*, die er gleichstellt der leiblichen Geburt: wie damals aus einer blosen Fleischmasse ein selbstbewusstes Wesen hervorging, so wird Gott nach der Verflüchtigung des

wohl entschieden gegen Origenes, kam dessen Vorstellung entgegen durch den Gedanken, welcher in ihr fortwährend galt, dass die Menschennatur durch die Sünde materialisirt werde; also für den Zustand der Unsündlichkeit ein spiritualer Leib [h]). Weniger absichtlich entfernte sich Johannes Philoponus vom kirchlichen Dogma, indem er in aristotelischer Weise (später wurde von Pomponatius dasselbe gegen die Unsterblichkeit angewendet) die nothwendige Verbindung von Stoff und Form (ὕλη und εἶδος) behauptete. Also Nothwendigkeit des Leibes für die Fortdauer der Seele, und, da jener doch als vergehend

---

Leibes in die Elemente aus einer von ihm aufbewahrten und ihm allein bekannten Substanz desselben den Leib wiederherstellen (*Θεὸς ὅτε βούλεται τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνῳ ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον*). Vrg. die Gründe des Halbgnostikers Bardesanes gegen die Auferstehung bei *Hahn, Bardes.* 92. Der Widerspruch des Synesius gegen die gewöhnliche Auferstehungslehre kann im Sinne des Origenes oder im entschiedenen Platonischen Sinne gemeint sein, dem die Auferstehung nur ein Sinnbild der seligen Unsterblichkeit wäre, und seine frühere Bildung spricht für das Letztre: die Indifferenz oder Liberalität des Theophilus mochte in dem Einen wie in dem Andern kein Hinderniss seiner Bischofsweihe sehn (*Synes. ep.* 125 *ad Euoptium. Evagr. H. ecc.* 1, 15, mit der Note des Valesius).

h) So die kirchlichen Alexandriner des 4. Jahrh. insbesondre die beiden Gregore (*Naz. or.* 19. 42. *cf.* 32. *Nyss. de an. et resur.*): nach Ablegung der Last des Fleisches, dieser Röcke von Fellen, Herstellung des ursprünglichen Menschen, wie er war im Paradiese. Auch Augustin war einst auf diesen vergeistigten Leib eingegangen: *de fide et symb. c.* 10: *Illo tempore immutationis angelicae non jam caro erit et sanguis, sed tantum corpus, — in coelestibus nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritalia, nonnulli autem vocant aetherea.* Aehnlich *Isidor. Pelus.* 2, 43: *Ἀνίστασθαι λέγομεν τὸ σῶμα, οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετακοσμηθέν, καὶ τὴν φθορὰν ἅπασαν καὶ τὰ πάθη, ὥσπερ ἐν χωνευτηρίῳ ἀποθέμενον.* Aber wie der kirchliche Widerspruch gegen Origenes gleich anfangs dessen Auferstehungslehre mit getroffen, und Methodius (*π. ἀναστάσεως, fragmm.* b. *Phot. Bibl. cod.* 234. *Epiph. haer.* 64, 12) dieselbe zwar nicht ohne Misverständniss, doch in der ganzen Platonisirenden Ansicht von der Leiblichkeit gründlich angegriffen hatte, so behielten auch die spätern Origenistischen Streitigkeiten diesen Artikel im Auge, schon mit Epiphanius und Hieronymus entschied die kirchliche Meinung sich wieder für eine fleischliche Auferstehung desselben Leibes, welche Wendung auch bei Augustin hervortritt: *retractt.* 1, 17: *Quisquis ea sic accipit, ut existimet, ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus coeleste resurrectione mutari, ut nec membra ista nec carnis sit futura substantia, procul dubio corrigendus est.* Und diese Auferstehung des Fleisches ist als die orthodoxe Lehre aus der katholischen Kirche in die protestantische übergegangen, obwohl Luther vorzog (*Cat. maj.* 501) „Auferstehung des Leibes oder Leichnams *h. e. corporis resurrectionem.*“

wahrgenommen wird, neue Erschaffung eines solchen (allg. DG. S. 180).

In ähnlicher Weise wie die Alexandriner fassten diejenigen die Auferstehungslehre, welche sie nur auf ein Seelenorgan bezogen, und zwar auf ein solches, welches schon jetzt, als die Substanz des Leibes, in ihm wäre[i]).

In der freieren Auffassung der Auferstehungslehre wurde sie mit der von Unsterblichkeit vertauscht nach den beiden Seiten hin: entweder so, dass man unter Auferstehung nur diese, Unsterblichkeit, verstand (selbst im jüdischen Sprachgebrauche fand dieses oft Statt), oder so (vrg. oben §. 87), dass man die Unsterblichkeit nur als eine Wiederherstellung des ganzen Menschenwesens vorstellen wollte. Dort richtete man sich mehr gegen die Idee der Auferstehung, hier gegen die der Unsterblichkeit.

§. 131.

Als eine im kirchlichen Glauben vielverbreitete Meinung erscheint die von Zwischenzuständen nach dem Tode: allerdings vornehmlich aus der Auferstehungslehre entstanden, doch hatte sie in allgemeinen Vorstellungen einen Anhalt, und nährte sich auch aus vielen andern gangbaren Bildern [1]). Wir finden jene Meinung bald als den uralten Glauben an das Schattenreich, bald als die Meinung von Seelenschlaf oder Seelentod, bald als die unbestimmte von einem Zwischenzustande zwischen Seligkeit und Verdammniss der Abgeschiedenen [2]).

1. Die Auferstehung schon, noch mehr das Gericht, schien

---

i) Im Mittelalter hatten sich die altkirchlichen Gegensätze wiederholt, die Verwerfung der Auferstehung im Sinne des alleinigen Geisteslebens bei den Katharern und ähnlichen Secten, die Annahme eines himmlischen Leibes bei Mystikern. Der Rationalismus setzte der Auferstehung insgemein die Gründe der Erfahrung und neuern Weltkunde entgegen. Die pantheistische Verleugnung der persönlichen Unsterblichkeit hatte nicht mehr über die Auferstehung zu streiten (§. 87, *i*). Aber in der oben bezeichneten Vermittelung haben sich Unsterblichkeitsgläubige aller Parteien getroffen, z. B. Bonnet, phil. Palingenesie. A. d. Franz. v. Lavater, Zür. 769. II. Priestlei, Vers. e. Beweises, dass die Auferst. unmittelbar u. d. Tode erfolge. (Brit. Mag. 773. IV. St. 2.) Auch neueste Versuche des religiösen Geistes sich aus der Speculation und ohne Verzichtleistung auf dieselbe zu retten, fassen die Unsterblichkeit als solch eine organische Entwickelung: Weisse, Fechner (S. 234). Freilich ist hier Auferstehung nur ein uneigentlicher, accommodirter Ausdruck.

einen Zwischenzustand irgend einer Art zu fordern. Die Bilder, welche sich sonst hereinlegten, werden im Folgenden leicht zu erkennen sein: am allermeisten flossen die alten Darstellungen des Hades hier herein [a]). Aber es liegt dem menschlichen Denken überhaupt nahe, die zukünftige Entscheidung nicht für Einmal, sondern in Graden vorzustellen, vor dem endlichen Geschicke Vorbereitungen, Prüfungen, Läuterungen. Daher Aehnliches überall im Glauben der Menschen. Der Glaube der Kirche hat eigentlich immer an solchen Vorstellungen festgehalten. Ausnahmen dachte man (wie das Alterthum dergleichen vorstellte von dem gemeinsamen Geschicke im Schattenreiche) bei Menschen von besonderer Würdigkeit, höchstem Verdienst, Menschen, welche dem Himmel angehörten [b]).

2. Das Bild vom Hades liess sich, wenn gleich zurückgewiesen durch den evangelischen Geist, doch nicht so bald völlig auslöschen, sowohl bei Juden, als bei Heidenchristen. Justinus, Irenäus, Tertullianus setzen den Unterschied von der gnostischen Eschatologie in die Annahme eines solchen Zwischenaufenthaltes [c]). Nur unterscheiden sich alle diese Vorstellungen bei den

---

Fasciculus rarior. ac curiosor. scrr. th., in quo quaestt. de animae post solutionem a corpore statu, loco etc. olim ventilatae, collectae continentur. Frcf. 692. *II.* V. F. Löscher, auserl. Samml. d. besten u. neuesten Schrr. v. Zust. d. Seele n. d. Tode. Dresd. 735. *S. J. Baumgarten, hist. doctrinae de statu animarum separatarum. Hal.* 754. 4. *J. A. Ernesti, de vett. Patrum opin. de statu medio animorum a corp. sejunctor.* (*Exc. in lectt. in ep. ad Hebr. Lps.* 795. 338 *sqq.*) Die Sammlung von Beckers (s. S. 367).

a) Der Glaube an solche Zwischenzustände war das nothwendige Resultat, einerseits der jüdischen wie der griechischen Vorstellung vom Schattenreiche, andererseits der Erwartung eines ewigen Geschicks, welches für den Einzelnen erst Jahrhunderte nach seinem Ableben, dann aber unabänderlich entschieden werden soll. Doch ist dieses Resultat in der Kirche nicht unbedingt hervorgetreten, weil einestheils jene volksthümliche Erinnerung allmälig erlosch, anderntheils im N. T. und überhaupt im menschlichen Gemüth auch noch eine andere Hoffnung enthalten ist, nehmlich, nach ihrem besondern christlichen Ausdrucke, die des unmittelbaren Uebergangs zum Herrn.

b) Wie nach dem Glauben ihres Volks Henoch und Elias, Herakles und Romulus nicht in das Schattenreich versunken waren, so wurden nach der Meinung der alten Kirche nur die Märtyrer unmittelbar in die Gemeinschaft der Seligen erhoben. *Tert. de resurr. c.* 43: *Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso, non inferis diversurus.*

c) *Iren.* 31, 2: *Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κακεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι — · ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα, καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ.*

Christen von der jüdisch-heidnischen Auffassung darin, dass das altchristliche Schattenreich 1) bestimmt nur ein Zwischenort vor der Auferstehung war, und dass in ihm 2) Selbstbewusstsein und anfangende Vergeltung vorgestellt wurden[d]). Bei den Alexandrinern ging das Hadesbild in die Begriffe über, von Seelenläuterung einestheils, oder von einer stufenmässigen Verklärung der Geister[e]). Dann aber erhielt der Name des Schattenreiches im kirchlichen Gebrauche die anderen Bedeutungen, welche bei dem Dogma vom *descensus ad inferos* (§. 109) aufgeführt worden sind. Unter diesen wurde derjenigen in der Eschatologie des Mittelalters die meiste Ausbildung zugewendet, in welcher die Zwischenzustände gewisser Menschenclassen so genannt wurden: diejenigen, in denen sie nur negative Strafen zu büssen hätten, seit dem Mittelalter *limbi* genannt. Der Ge-

---

Tert. de an. c. 55: *Constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.* Dagegen nach der gnostischen Vorstellung die wahrhaft erlösten Seelen unmittelbar nach dem Tode in die Seligkeit des göttlichen Pleroma übergehn, welche Lehre, wie sie nach der Märtyrerzeit der Kirche (*b*), abgesehn vom Fegefeuer und freilich mit Vorbehalt einer spätern Wiedervereinigung mit dem Körper, allgemein kirchlich geworden ist, Justinus im Sinne seiner Kirche als unchristlich achtete: *c. Tryph. c.* 80: *Οἱ λέγουσι — ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς.* Der *τόπος μεσότητος* galt den Valentinianern als bleibender Aufenthalt für die Seelen, welche dem geringeren Messias, dem psychischen, anhingen; doch s. allg. DG. S. 41.

d) *Iren.* 2, 34: (gegen Seelenwanderung und gegen den Becher der Lethe) *Dominus docuit — animas characterem corporis custodire eundem* (*habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur*) *et meminisse eas operum, quae egerunt hic* (wie aus der Geschichte von Lazarus und dem reichen Manne erhelle). *Justin. c. Tryph. c.* 5: *Φημὶ τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν* (*ψυχάς*) *ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον.* Die Behauptung im Auferstehungsbeweise der alten Kirche von der zum Vergeltungszustande nothwendigen Wiedervereinigung mit dem Leibe (§. 130, *f*) wird dann entweder nicht berücksichtigt, oder durch die Annahme ausgeglichen, dass die Vergeltung im Hades nur eine vorläufige sei (*Novat. praejudicia, Tertul. praegustari*), oder wie Tertullian es noch schärfer fasst (*de an. c.* 58), dass die Seele vorläufig für das, was sie ohne Vermittelung des Leibes auf Erden gethan hat, gepeinigt oder erfreut werde. Aber Selbstbewusstsein und Vergeltung im Hades gehörte auch schon der spätern heidnischen, griechischen wie römischen Vorstellung an. Dagegen die ältere Vorstellung des allen gleichen Schattenreichs (bis zum Tage des Gerichts) bei *Lactant. instt.* 7, 21.

e) Von Clemens wurde die Hadesvorstellung benutzt, um die verstorbenen Heiden nachträglich taufen zu lassen (§. 109, *a*), bestimmter noch war sie für Origenes nur ein Bild der unendlichen Läuterung und Entwickelung der Geister in den ihnen angemessenen Lebens- oder Weltkreisen. Vrg. §. 133, *k*.

danke selbst, in Hinsicht auf die vorchristlichen Frommen (*patres*) war uralt: seit dem Pelagianismus kam ein solcher Zwischenzustand auch für die ungetauften Kinder hinzu (*limbus infantum*) [f]).

Aus ganz anderen Gründen, zu Gunsten des Aberglaubens mit Geistererscheinungen, hat die jüngste Zeit die alte Vorstellung wieder hervorgezogen. Derselbe Aberglaube hat sich nach einer andern Seite hin auch die platonische Phantasie vom εἴδωλον des Leibes, welches sich allmälig von ihm trenne, angeeignet, ja auch die, hier gar nicht einzuordnende, von dem längern Verweilen mancher Geister oder auch aller in ihrer Erdensphäre oder um die Grüfte ihres Leichnams [g]). Hierzu gehören

---

f) Nach der unterirdischen Topographie des Mittelalters wurde die eigentliche Hölle meist als das Unterste gedacht, auch als Trichter, um sie als Kreise die *limbi*, zuerst der des Fegefeuers, dann *limbus patrum*, leer seit der Höllenfahrt (S. 282), endlich die Kinderhölle, ohne Pein, nur *poena damni*, ewige Entbehrung des Anschauens Gottes. Ausführliche Darstellung im 2. Theile des *Elucidarium*, welches als Werk des Anselmus galt (*Ans. Opp. Append.* 457 *sqq.*). Die Hauptabweichung des Mittelalters vom Glauben der alten Kirche (*c*), durch das Vergessen der alten Hadesvorstellung und dadurch Ausdehnung des Märtyrerprivilegiums auf alle Fromme (*b*) besteht aber darin, dass diese unmittelbar durch den Tod, oder wiefern das Fegefeuer dazwischen lag, doch vor dem Weltgerichte zum Anschaun Gottes, d. i. zur vollen Seligkeit gelangen sollten. Obwohl hierdurch Auferstehung und Gericht für die bereits Seligen in der That unnöthig wurde, — P. Lombardus (*IV. dist.* 49. *E*) weiss für die Erstere nur noch einen gewissen natürlichen Appetit der Seele nach ihrem Körper anzuführen, — so hielt die Scholastik doch so fest an dieser Satzung, dass, als Johann XXII. (1331) die entgegengesetzte Lehre gepredigt hatte, (*quod animae decedentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatae, nisi post resumptionem corporis*) die Universität Paris diese Lehre als ketzerisch verwarf, und Benedict XII. sich gedrängt sah, einen Widerruf bekannt zu machen (1335), den sein Vorfahrer am Tage vor seinem Tode erlassen habe, und im Sinne der Universität eine Entscheidung zu erlassen. Vrg. *d'Argentré, Collect. judicior. de novis error. I.* 314 *sqq.* und hiernach die Auszüge b. Gieseler, KG. II. 3. S. 54 ff.

g) J. F. v. Meyer, d. Hades, e. Beitrag z. Theorie der Geisterkunde. Frkf. 816. Hierher gehören die phantastischen Theorien von Swedenborg, Jung-Stilling, Lavater, ferner J. Kerner und Eschenmayer bei Gelegenheit der Scherin von Prevorst. Im allgemeinen ist ihre Voraussetzung, dass der Hades, als ein Mittelreich zunächst unter der Erdrinde, die Seelen enthalte, welche nicht selig, nicht unselig, annoch erlöst werden können, und die Fähigkeit haben unter gewissen Bedingungen mit den Lebendigen auf Erden zu verkehren. In der lutherischen Kirche war dergleichen durch die Meinungen der Reformatoren (S. 209), auch Melanchthon's, begünstigt, die reformirte Kirche ist in Bezug auf die Geschichten, durch die man vom Anfange an das Fegefeuer bekräftigte, dem Gespensterglauben ausdrücklich entgegengetre-

auch Sagen und Meinungen von fortgesetztem Scheinleben der bestatteten Leichname in einzelnen Fällen.

Die Bilder vom Seelenschlaf oder vom Erlöschen der Seele haben sich auch ohne die Auferstehungslehre oft gefunden. In der Kirche wurden sie, wo sie sich fanden, durch die biblische Sprache scheinbar unterstützt[h]). Wo sich diese Meinung zuerst gezeigt hat, in einer arabischen Secte des 3. Jahrh. (hier geradezu als Seelentod für jene Zwischenzeit), scheint sie sich dem Hadesbilde haben entgegenstellen zu wollen: Origenes bestritt beide[i]). In der anabaptistischen Partei des 16. Jahrh. und selbst unter den ersten Socinianern setzte sich jene Lehre der vom Fegefeuer entgegen[k]). Sie ist späterhin unter den Protestanten bisweilen wieder hervorgetreten: bald nur in der alten Weise, um der Auferstehung willen, bald mit materialistischer Hinneigung[l]).

Die Lehre endlich von einem Zwischenzustande der Gei-

---

ten: *Conf. Helv. II. art.* 26: *Quod traditur de spiritibus et animabus mortuorum apparentibus aliquando viventibus, et petentibus ab eis officium, quibus liberentur, deputamus apparitiones eas inter ludibria, artes et deceptiones diaboli, qui ut potest se transfigurare in angelum lucis, ita satagit fidem veram evertere, vel in dubium vocare* (mit Berufung auf *Deut.* 18, 10 *sq. Luc.* 16, 31).

h) Hier insgemein mit der Auferstehung verbunden und auch nach einem natürlichen Gefühle: die Todten als Schlafende, die Auferstehung als Erweckung.

i) *Euseb. H. ecc.* 6, 37: — *ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι — αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι. Aug. haer.* 83. *Jo. Damasc. haer.* 90 *Θνητοψυχῖται* als christliche Secte, dieselben oder ähnlich Gesinnte. Nur gegen diesen Gedanken hatte Tertullian die kirchliche Hadeslehre vertheidigt: *de an. c.* 58: *Quid fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in viventibus dormiunt* (als Beweis die Träume).

k) Gegen Erstere *Calvini ψυχοπαννυχία, qua refellitur quor. imperitor. error. Arg.* 545. Ueber F. Socinus und Jo. Crell: *Flatt. opuscc.* 349 *sqq.* Die Auferstehung wurde hier als die Auferweckung betrachtet, aber die gefährliche Wendung dieses Auferstehungsglaubens lag darin, dass, wenn die Seele Jahrhunderte, Jahrtausende durch schläft, scheintodt ist, ihre ewige Lebenskraft selbst zweifelhaft wird. Allein durch das Ausfallen des Fegfeuers lag der Gedanke solch eines andern Zwischenzustandes nahe, daher selbst Luther in einem Briefe an Amsdorf (bei De Wette II. 122) sich dem Seelenschlafe geneigt erklärt; dagegen *Cat. minor* 375 *sq.*, noch bestimmter *Conf. Helv. II. art.* 26 die mittelalterische Lehre von alsbaldiger Entscheidung zur Seligkeit oder Verdammniss (nur ohne irgend einen Zwischenzustand).

l) Joh. Heyn u. A. bei Trinius, Freidenk. Lex. 391 ff. C. F. Simonetti, ü. d. Unst. u. d. Schlaf d. Seele. Brl. 747. Reinhard (Dogm. 665): nur vorübergehender bewusstloser Zustand nach der gewaltsamen Katastrophe des Todes.

ster zwischen Seligkeit und Verdammniss, aber nicht gerade bis zur Auferstehung (dagegen sprechen schon die sogleich zu erwähnenden Einwirkungen der Lebenden auf dieselben), hat sich als die geistigere aus den alten Hadesbildern herausgebildet. Die griechische Kirche hat sich, nach dem Vorgange einiger Väter, zu ihr bekannt, im Gegensatze zur Fegefeuerlehre (allg. DG. S. 292). Von dieser ist sie zwiefach unterschieden: indem sie nicht die Phantasie eines Orts hat, und, indem sie keine Pein dieses Zustandes annimmt, sondern nur einen Mangel (*poenae damni*). Daher gehört dieser Zwischenzustand auch nicht für die entschieden Verdammungswürdigen [m]). Es ist schwer zu sagen, welches von beidem in diesem Glauben der Kirche früher und wesentlicher gewesen sei: jene Lehre, oder die Vorstellung und Praxis von Gebeten und Darbringungen für die Abgeschiedenen [n]). Aber gewiss hat, wenigstens eben so sehr als die

---

m) Schon im sogen. 2. Briefe des Clemens *ad Cor.* wird diese der ältesten Vorstellung des Schattenreichs angemessene Ansicht, doch nur im sittlich erweckenden Interesse ausgesprochen: *c.* 8: (der Lebendige kann sich bekehren und ein neues Leben anheben:) *μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι καὶ μετανοεῖν ἔτι.* Justinus spricht zwar von einer Reue der Todten, aber die nichts mehr hilft, eine Reue der ewig Verdammten. (*Apol. I. c.* 52: *τότε μετανοήσουσιν, ὅτε οὐδὲν ὠφελήσουσι.* Dasselbe *Cohort ad. Graec. c.* 35: *ἐν ᾅδου ἐκπρόθεσμος μετάνοια.*) Auch bei Cyprian ist dieses grade der Ausdruck für die Ewigkeit der Höllenstrafen. — In der *Conf. orthod. I. qu.* 64-68 wird das Fegfeuer als eine schon an Origenes verdammte Lehre (§. 132, *e*), jeder Zwischenzustand (*Ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι, ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων; Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὑρίσκονται.*) und jede Rettung der Todten durch ihre eigne Busse oder Pein verworfen, mit Berufung auf die althebräische Scheolvorstellung (*Psalm.* 6, 5. 115, 17) und auf Theophylaktus. Die Gestorbenen gehen je nach ihrer Würdigkeit sogleich über zum Himmel oder zur Hölle. Allein aus der Hölle werden viele noch befreit durch die Darbringungen der Lebenden, wie durch die Fürbitten und das unblutige Opfer der Kirche. (*Μὰ βέβαια πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐλευθερώνονται ἀπὸ τῶν δεσμῶν τοῦ ᾅδου, ὄχι μὲ μετάνοιαν ἢ ἐξομολόγησιν ἐδικήν τους — · ἀλλὰ μὲ τὰς εὐποιΐας τῶν ζώντων καὶ προσευχὰς ὑπὲρ αὐτῶν τῆς ἐκκλησίας, καὶ μὲ τὴν ἀναίμακτον μάλιστα θυσίαν, ὅπου καθ' ἡμέραν προσφέρει ἡ ἐκκλησία διὰ τοὺς ζῶντας καὶ τεθνηκότας κοινῶς ὅλους.*)

n) *Tertul. de monog. c.* 10: (als Pflicht einer treuen Witwe) *pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei — et offert annuis diebus dormitionis ejus. August. ench. c.* 110. *Chrysost. hom.* 3. *in ep. ad Phil. hom.* 32. *in Matth.* Das Frühere zusammengefasst in der dem Joh. Damascenus zugeschriebenen Rede *περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, ὅπως αἱ ὑπὲρ αὐτῶν γινόμενοι λειτουργίαι καὶ εὐποΐαι τούτους ὀνίνησιν* (*Opp. ed. Lequien I.* 584 *sqq.*), hier jedoch mit der Voraussetzung, dass allerdings auch im Hades die Busse möglich und

uralte Sitte vom Opfer für die Todten, von denen sich das altchristliche Leben schwer zu trennen vermochte, das christliche Gefühl ungetrennter Gemeinschaft im Leben und im Tode, dafür gewirkt, dass solche Gebräuche in der Kirche entstanden und dass sie geblieben sind[o]). In der alten Kirche verwarfen nur die Aërianer die fromme Sitte um des Misbrauchs willen (allg. DG. S. 117 f.).

§. 132.

Hierher gehört nun auch, verschiedenen Sinnes von jenen Lehren allen, aber zum Theil aus ihnen herausgebildet, die, vormals so vielbesprochene und von der protestantischen Seite so eifrig bestrittene Lehre vom Fegefeuer[1]). Ohne Zweifel ist sie ein neues, ja erkünsteltes Dogma, aus Priesterinteresse und durch den Aberglauben des Volks entstanden[2]); und die Vorstellungen, dass es eine jenseitige Strafe gebe, welche von Menschen, fremden Menschen, und durch willkürlich eingesetzte oder erwählte Büssungen abgekauft werden könne, konnten im Geiste und Leben des Volks unendlich stören und verwirren. Aber man muss in diesem Dogma das anerkennen, dass es der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen widerstand, welche denn daher auch bei den Gegnern jenes Dogma gewöhnlich am härtesten hervorgetreten ist[3]).

1. „Alle Seelen der Gläubigen (dieses ist der Sinn dieser Lehre), welche in gewöhnlicher Menschenverfassung sind — die Heiligen sind ausgenommen (und es wurde an Johann XXII. als Ketzerei verurtheilt, dass er dieses leugnete, vrg. §. 131', *p*), wie die Verdammten — werden nach dem Tode einer Pein unterworfen, in welcher die Unterlassung der guten Werke gebüsst wird. Milderung (*refrigerium*) schaffen die Gnadenmittel der Kirche, vornehmlich die im Tode dargebotenen; und was die Lebenden für die Abgeschiedenen leisten, darbringen und von der Kirche gewinnen“[a]). Erst die Griechen (§. 131),

---

die entgegenstehende prophetische Behauptung durch die unermessliche Menschenliebe des Herrn überwunden sei.

o) Der abendländischen Kirche sind sie durch das Fegfeuer in die Seelenmessen übergegangen.

a) Die erste officielle Niederzeichnung im Vertrage mit den Griechen zu Florenz: *Conc. Flor. definitio: Si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis (καθαρτικαῖς) purgari, et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse*

dann die Protestanten haben eine Masse von Polemik in dieses Dogma geworfen [b]).

2. Vor Gregor dem Grossen, welcher zuerst das Dogma in seiner vollen Gestalt aufgestellt hat [c]) (wir wissen nicht, ob er es grade auch zuerst gedacht habe, oder ob es nicht schon im Glauben des Volks oder in priesterlichen Erdichtungen vorlag), finden sich nur Vorbereitungen zu demselben. Es sind folgende vier, gelegen theils im Kirchenglauben, theils in alterthümlichen Vorstellungen sonst. 1) Die Meinung, dass die Versäumniss guter Werke nachgeholt werden müsse im jenseitigen Leben; im Judenthum hatte dieselbe oft auf Seelenwanderungslehre hingeführt. 2) Das orientalische Bild, in den Platonismus aufgenommen, vom Feuer, welches die Seelen zu reinigen bestimmt sei [d]). Die Alexandriner hatten es entschieden sich angeeignet, bei den christlichen Dichtern blieb es stehen: bei jenen wie bei diesen bleibt es zweifelhaft, in wie weit sie das Bild eigentlich haben nehmen wollen [e]). Der Name κα-

---

eis fidelium vivorum suffragia (ἐπικουρίας), *missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consuevcrunt secundum ecclesiae instituta. Conc. Trid. sess. VI. c.* 30 *purgatorium*, mit Warnung vor spitzfündigen, unerbaulichen Fragen und vor schändlichem Gewinn. *Ignis purgatorius* nur im *Cat. Rom.* (*I*, 7, 3), und eine constante, dogmatische Ueberlieferung von Thomas bis Bellarmin entscheidet für ein wirkliches Feuer, wofür auch der kirchliche Sprachgebrauch spricht.

b) Die Polemik ist zugleich die Geschichte des Dogma: *Περὶ τοῦ καθαρτ. πυρός*, an *Nilus de Primatu Papae. M. Eugen. de purgatorio*, *ed. B. Vulcan. L. B.* 595. *P. Arcud. de purg. adv. Barlaam. Rom.* 637. 4. — Luthers, Mel. u. Brenz fürnehme Schrr. wider die alte grobe Lüge d. Papisten v. Fegf. Frkf. 570. 4. *G. Calixt. de igne purg. Helmst.* 643. *Cum U. Cal. vindiciis. Ib.* 650. *J. G. Ch. Hoepfner, de orig. dogm. Rom. de purg. Hal.* 792. — Apologetisch: *Leo Allatius, de utriusque eccl. or. et occid. perpetua in dogm. de purg. consensione liber. Rom.* 655. 4. *M. Lequien, ds. V. ad Jo. Damasc. Opp. T. I. R. Bellarmin. de purg.* (vornehmlich gegen Chemnitz und Dalläus.) Val. Loch, d. Dogma d. gr. Kirche v. Purgatorium. Regensb. 842.

c) Er hat es ausgesprochen als Glaubenssatz (*dial.* 4, 39: *de quibusdam levibus culpis ante judicium purgatorius ignis credendus est*, nach *Matth.* 12, 31 mit Zuziehung von 1 *Cor.* 3, 12 *sq.*) und durch seine Legenden von erschienenen, Hülfe suchenden Geistern eindringlich gemacht (*ib.* 4, 40. 55. *et al.*).

d) Vrg. neben den Ausll. zu Plat. Phäd. *Eus. Praep. ev.* 11, 38. *Aug. de Civ. D.* 21, 13. *Wetst. ad Mtth.* 3, 11. Bei Plato ist es nur ein Sinnbild, wohl zugleich gegeben durch eine übliche, sprüchwörtlich gewordene Heilmethode.

e) Die alexandrinische Denkart spricht für die sinnbildliche Bedeutung, Schmerzen, Büssungen, diesseitige wie jenseitige — und nur für diese passt das die Seele durchdringende *πῦρ φρόνιμον* des Clemens

θαρτήριον πῦρ wurde beibehalten, auch nachdem dieses Feuer eine andere Bedeutung erhalten hatte. Läuterungen im Jenseits waren und sind überhaupt eine der menschlichen, sittlich gehaltenen Phantasie sehr geläufige Vorstellung. In der ungebildetsten Form wurde auch sie Metempsychosenlehre [f]; in der gebildetsten wurde sie zur Vorstellung von läuternden Wanderungen durch den Himmel [g]: jenes Bild von Feuerläuterung steht

---

(*Stromm.* 7, 6) im bestimmtesten Gegensatze des materiellen Feuers (τὸ παμφάγον καὶ βάνανσον). Da jedoch Origenes dieses Reinigungsfeuer identisch dachte mit dem Weltbrande, welcher diese Welt und jede folgende einst verzehren werde: so scheint er hinsichtlich dessen, was nicht durch den Geist geheilt werden konnte, an ein wirkliches Ausbrennen jenes materiellen Stoffs gedacht zu haben, welcher sich durch die Sünde an die Seele angesetzt habe, strafend und reinigend zugleich. *c. Cels.* 5, 15: Πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ· εἰκὸς δ' ὕτι καὶ ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός· καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομενῇ οἰκοδομῇ ξύλα, χόρτον ἢ κάλαμον οἰκοδομήσαντας (1. *Cor.* 3, 12 *sq.*). Der bemerkte Widerspruch, dass Origenes bald für alle Menschen, bald nur für einen Theil derselben diese Feuertaufe erwartet, löst sich dahin, einestheils, dass die Feuertaufe auch als die durch Christus zu bewirkende jenseitige Verklärung des Einzelnen angesehn wird, und zwar entweder nach dem biblischen Bilde zusammenfallend mit der Geistestaufe (*in Matth. tom.* 15, 23), oder als bedingt durch die irdischen Taufen, Wasser- und Feuertaufe (*in Luc. hom.* 24: *ut eum qui non habet signum priorum baptismatum, lavacro igneo non baptizet*), anderntheils dass zwar alle durch den Weltbrand hindurch müssen (*in Exod.* 6, 4: *veniendum est omnibus ad ignem*), auch Petrus und Paulus (*in Ps.* 36. *hom.* 3), aber nur in dem Maasse, als Einer dem Feuer Verfallnes an sich hat, wird er gepeinigt und gereinigt. *In Ezech. hom.* 1: *Dupliciter aufert a nobis mala Deus, spiritu et igni. Si spiritus mala non abstulerit a nobis, purgatione ignis indigemus. Ideo sollicite providendum est, ut quum venerimus ad ignem istum, securi transeamus, ad instar auri —, non tam utamur incendio, quam probemur.* Und in diesem Sinne des purgatorischen Weltbrandes ist die Lehre des Origenes im 6. Jahrh. unter Justinian verdammt worden, nachdem sie unter den Kirchenlehrern des 4. Jahrh. mannigfach ausgesprochen war (*Cyril. Hier. cat.* 15, 21. *Hilar. in Ps.* 98, 3. *Ambros. in Ps.* 118. *sermo* 3), während andere Väter von entschiedener alexandrinischer Bildung (*Greg. Naz. or.* 26. 39. *Greg. Nyss. or. pro mortuis Opp. III.* 1049 *sq.*) von einem jenseitigen Reinigungsfeuer, als dem letzten Mittel, nur bildlich sprachen. — *Prudent. peristeph.* 6, 98. *Hamart.* 930 *sqq.*

f) Ph. Conz, Schicksale d. Seelenwanderungshypothese. Königsb. 791.

g) Indischen und platonischen Ursprunges finden sie sich in einigen gnostischen Systemen, und sind auch ein Bild für die durch die

in der Mitte von diesen beiden. Dem kirchlichen Gedanken lag das Bild auch dadurch sehr nahe, dass der Weltbrand gewöhnlich als Läuterung der Welt vorgestellt wurde. 3) Die im Vorigen erwähnte gemeinkirchliche Lehre von einem Zwischenzustande nach dem Tode; sammt den alten Bräuchen, durch Gebet und Opfer auf diesen Zustand bei den Abgeschiedenen einzuwirken[h]). 4) Der niemals unterdrückte Glaube an die Möglichkeit, dass die Höllenstrafe sich abkürze, an die Endlichkeit derselben: ungeachtet ihrer kirchlich angenommenen Ewigkeit[i]). Von Gregor

---

Einäscherung der dermaligen Welt noch nicht beschlossenen Geschicke der Seelen, für ihr stufenweises Fortschreiten bei Origenes (§. 133, *k*).

h) Vornehmlich lateinische Kirchenlehrer haben zur Hülfleistung der Lebenden das andre Moment des nachmaligen Fegfeuers gestellt, das eigne Strafleiden der Todten in der Unterwelt. *Tertul. de an. c.* 58: (§. 131, *d*) *Quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur: nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine.* Das Rettende dieser Büssung ist hier nicht allgemein, und blos in der Macht der Fürbitte für Einzelne angedeutet (§. 131, *n*). *Aug. de Civ. D.* 21, 24: *Facta resurrectione mortuorum non deerunt, quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum.* Aber dieses sühnende Leiden ist ihm doch nur eine Vermuthung: *enchir. ad Laur. c.* 69: *Tale aliquid* (schmerzlicher Verlust irdischer Güter, wegen 1 *Cor.* 3, 11 *sqq.* als ein Feuer der Trübsal bezeichnet, daher auch das Fegfeuer nur ein Bild) *etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona peremtia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt.* Vrg. *J. G. Baier, de purg. utrum claris testim. Aug. probari possit. Jen.* 677. 4. Bestimmter Cäsarius, zu Anfang des 6. Jahrh. Bischof von Arles, *hom.* 8, 3 (*Bibl. PP. max. VIII.* 826 *sqq.* und *Aug. Opp. V. Append. serm.* 104): die Heiligen gehen durch das Feuer hindurch, (*transibunt*, nach dem Gegensatze, unberührt,) von welchem der Apostel spreche (1 *Cor.* 3), diejenigen, welche kleine Sünden (*minuta peccata*) hienieden nicht wiedergutmachen, werden in jenem Feuer zu ihrer einstmaligen Rettung gepeinigt (*sunt illo igne longo tempore cruciandi, ut ad vitam aeternam sine macula et ruga perveniant*); im Unterschiede von denen, welche Capitalverbrechen begangen und nicht gebüsst haben, *qui non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed aeterno incendio praecipitabuntur ad mortem*, nach dieser Nebeneinanderstellung also wohl innerliches Feuer.

i) So bei Gregor v. Nyssa (*e*). Aber überhaupt der Glaube an jenseitige Büssungen erlaubt einem menschlichen Gefühle für weit mehr Abgeschiedene die einstmalige Seligkeit zu erwarten, als es ausserdem denkbar wäre. Ja das Fegfeuer ist gar nichts andres als die endlich gewordene Höllenstrafe, das einst verlöschende Höllenfeuer.

d. Gr. her pflanzte sich das Dogma in den kirchlichen Bräuchen und Gesängen, überhaupt also mehr durch das kirchliche Leben fort[k]). Die Scholastik (wenige nur früher) fasste es für die Theorie auf, seit dem 11. Jahrhundert[l]). Die Secten vom 12. bis zum 15. Jahrh. richteten sich vornehmlich auch gegen dieses Dogma: theils um seines praktischen Nachtheils willen, theils weil sie (auch im praktischen Interesse) die Unsterblichkeitsidee rein auffassen wollten, ohne jene Zwischenzustände[m]). Viele von den freieren Geistern suchten dem Dogma eine gei-

---

k) Auch durch das zu Anfange des 11. Jahrh. von Clugny ausgehende Fest aller Seelen, — welches zwar gleich im hierarchischen Interesse entstanden ist, um die Macht der Gebete jenes Ordens über die Unterwelt zu feiern, doch wohl durch sicilianische Volkssagen in Bezug auf die Vulcane der Liparischen Inseln veranlasst (*Jotsaldi vita Odilon. c.* 14. *Sigeb. Gembl. ad a.* 998.), — wurde dieser Glaube volksthümlich.

l) Unmittelbar aus Rom scheint das Dogma zu den Angelsachsen, und von da zu den germanischen Völkern des Festlandes gekommen zu sein, durch neue Legenden von Gesichten, erschienenen Geistern und erweckten Todten bekräftigt. *Beda, H. eccl.* 3, 19. 5, 13. *Rimbert. Vita Anskarii c.* 3. (*Pertz II.* 691.) *Bonif. ep.* 21. *Alcuin. de fide trin.* 3, 21 u. *poema de pontiff. v.* 875 *sqq.* Das Fegfeuer des h. Patrick, eine Höhle auf der Insel des See's Derg in Irland, in welcher die Qualen des Fegfeuers gefühlt und vorweg abgemacht werden konnten, ruht als ausgebildete Mönchsanstalt erst auf dem Berichte des Matthäus Paris (*Hist. major. Lond.* 640. *p.* 87). Noch im *Elucidarium* erscheint das Bild des Fegfeuers sehr unbestimmt: *c.* 61: *Post mortem purgatio erit, aut nimius calor ignis aut magnus rigor frigoris, aut aliud quodlibet genus poenarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum quod in hac vita excogitari potest.* Die Scholastiker haben den vorgefundenen Glauben erwiesen: durch die gerechte Nothwendigkeit der im irdischen Leben verabsäumten oder abgeschnittenen Busse; durch die Unmöglichkeit mit den Makeln, mit welchen auch die meisten Gläubigen abscheiden, ohne weiteres in die Gemeinschaft der Seligen versetzt zu werden; endlich durch die hierauf sich beziehenden kirchlichen Gebräuche, welche nicht vergeblich sein können.

m) Sie sahen diesen Nachtheil nicht zunächst in der Annahme jenseitiger Büssungen, obwohl auch diese den Schrecken der Ewigkeit brechen und zum Hinausschieben der Busse verführen mochten: sondern im falschen Vertrauen auf die fremde Hülfleistung und auf die Zaubermacht des Messpriesters, wodurch das Geld, um Messen oder später noch summarischer Ablass zu erkaufen, an die Stelle des Blutes Christi oder des eignen sittlichen Ernstes gestellt wurde, während Christus doch nicht die Reichen selig gepriesen habe. Dieser sittliche Grund vornehmlich bei den Waldensern, der speculative, welcher die Hölle, oder selbst die Unsterblichkeit des Individuums leugnete, bei Katharern und Brüdern des freien Geistes: *Bernard.* 66 *in Cant.* Bei Leger Waldensisches Gedicht gegen das Fegfeuer. *Moneta, adv. Cath. et Valdens.* 4, 9.

stigere und sittlichere Wendung zu geben: Gerson, Wessel, auch Luther noch in seinen Thesen[n]).

Das Dogma blieb mehr ein kirchliches Bild, unbestimmt, schreckend, warnend: die Dichter wendeten und bildeten es mit grosser Freiheit aus, wie Dante, welcher das Fegefeuer über die Hölle hinaus, als Ort der von dort Erlösten darstellt, auch Grade der Pein in ihm annimt; wiewohl dieses auch wohl im Sinne der Kirche gelegen haben mag[o]).

---

n) Gerson setzt das Fegfeuer voraus für eine zwischen den Frommen und den Verworfenen mitteninne stehende Menschenart, er achtet das Hinabreichen der Schlüssel der Kirche in's Fegfeuer für disputabel, entscheidet sich jedoch für einen wenigstens indirecten Einfluss, wegen der Gemeinschaft in der Liebe, nur sei auf den Ablass nicht so zu trauen, dass man der Genugthuung für sich und andre vergesse (*de indulgentiis. Opp. du Pin II.* 517), sondern die wahre Macht zur Befreiung unsrer Freunde aus dem Fegfeuer liege in unserm frommen, bussfertigen Andenken an sie, welches Gott nach seiner Barmherzigkeit als eine stellvertretende Genugthuung annehme, und um das sie uns anflehten (*sermo 2 de die mortuor. T. III.* 1560 *sq.*). J. Wessel betrachtet das Fegfeuer, auf die hergebrachte Stelle des Korintherbriefs gegründet, als einen jenseitigen Zustand, nicht eigentlich der Strafe, sondern die niederste Stufe der Beseligung, wo durch Gott und sein Evangelium nur eine schmerzensvolle Sehnsucht nach Gott die Seele durchdringt und läutert, bis sie zur vollen seligen Liebe verklärt wird. Die betreffenden Aussprüche zusammengestellt unter dem Titel *de purgat.* in der Gröninger Ausg. 826 *sqq.* Vrg. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II. 618 ff. Luther hat in den Thesen die Grundlagen des Fegfeuers darin untergraben, dass das Evangelium und die wahre Reue den vollen Erlass von Schuld und Pein bringe (36), auch dass der Tod von allen kanonischen Satzungen löse, also kirchliche Strafen für das Fegfeuer den Sterbenden nicht aufgelegt werden sollen (10. 13). Die Pein desselben ist die der Verzweiflung nahe Furcht, welche in der unvollkommenen Liebe des Sterbenden ist (14 *sq.*), und schwindet, je mehr diese zunimt (18). Der Papst hat über das Fegfeuer Macht nur durch seine Fürbitten (*per modum suffragii*, 26) und gleich ihm jeder Seelensorger in seinem Sprengel (25). Die entschiedene protestantische Verwerfung des Fegfeuers als einer Verletzung der alleinigen Genugthuung Christi ist, mit Betracht seines Ungrundes in der h. Schrift und seiner Misbräuche, vom alleinseligmachenden Glauben ausgegangen. *Art. Smale.* 308: *Missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cum tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium, et quidquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diabali larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare. Et constat de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. Conf. Helv. II. art.* 26: *Quod quidam tradunt de igne purgatorio fidei christianae: credo remissionem peccatorum, purgationique plenae per Christum et Christi sententiis adversatur* (*Jo.* 5, 24. 13, 10).

o) Kirchlich und unkirchlich zugleich, nehmlich ein Concordat zwi-

3. Wenn sich in den älteren Zeiten der protestantischen Kirchen der Vorwurf gegen gewisse Schwärmerparteien gezeigt hat, dass sie die „papistische" Fegefeuerlehre erneuten: so bestanden die Vorstellungen derselben entweder nur in der Ablengnung ewiger Strafen, oder in Läuterungslehren, welche sie vielleicht etwas sinnlich darstellten [p]). In der Gestalt, in der die katholische Theologie neuester Zeit das Dogma fasst, und wie die Protestanten heutzutage die Lehre von den ewigen Strafen zu behandeln pflegen, liegen die Meinungen der beiden Parteien nicht mehr weit auseinander [q]).

§. 133.

Die Idee sittlicher Vergeltung war in dem kirchlichen Geiste immer die Substanz aller dieser Dogmen vom Jenseits. Aber die Geschichte der kirchlichen Meinungen zeigt, dass einestheils vieles Einzelne in diesem Artikel unbestimmt, frei, sehr verschieden aufgefasst worden sei, vornehmlich der Act der Vergeltung und die Art derselben zum Wohl und zum Wehe [1]), anderentheils durch die ganze altkirchliche Zeit hin ein frommes und mildes Bestreben stattgefunden habe, dem Geschicke derer, welche man schlechthin Böse zu nennen gewagt hat, nicht alle Hoffnung abzusprechen [2]).

1. Das Weltgericht, ein sinnlich ungemessnes Bild,

---

schen der alleinseligmachenden Kirche und der Humanität, ist die Betrachtung des Purgatorium als der bleibenden Stätte für edle Heiden.

p) *T. Ittig, de novis fanaticorum quorundam nostrae aetatis purgatoriis.* (*Opusce.* 150 *sqq.*)

q) Indem die neueste katholische Theologie meist das Feuer aufgab, als nicht zum Glauben gehörig, wohl auch die Hülfleistung der Lebenden nur auf die Macht der frommen Fürbitte und auf die Liebeseinheit der Kirche bezog (Klee, kath. Dogm. II. 425. Möhler, Symb. 215. 453 f.), blieb ihr nur ein jenseitiger Durchgangszustand schmerzlicher Genugthuung, Busse und Läuterung. Indem die neuere protestantische Theologie sich nicht bergen konnte, dass auch gute Menschen in einem Zustande abscheiden, welcher der absoluten Seligkeit noch nicht fähig sei, (die meisten nicht gut genug für den Himmel, nicht schlimm genug für die Hölle) entstand die Annahme einer jenseitigen Läuterung und Fortbildung. (Lessing, Schrr. IX. 177: „Jener mittlere Zustand, den die ältere Kirche glaubt, und den unsere Reformatores, ohngeachtet des ärgerlichen Missbrauchs, zu dem er Anlass gegeben hatte, vielleicht nicht so schlecht weg hätten verwerfen sollen: was ist er im Grunde anders, als die bessernde Sokratische Hölle." Nach seiner Rede zum Schlusse des Platonischen Gorgias.) Aber in Bezug, wie auf die eigne Genugthuung und nur durch Leiden, so auf die Macht der Kirche über die Todten, blieb der Gegensatz.

stand zwar in der Kirche für immer fest, ob nun bestimmt mit dem Grundbilde, dem von der Rückkehr Christi vorgestellt oder für sich: aber es blieb eben nur ein Bild, und fast hat es erst die Dogmatik des 17. Jahrhunderts genauer erwägen wollen [a]). Was die Art der Vergeltung anlangt, die Seligkeit und die Verdammniss, so hielt die Kirche an den biblischen Bildern fest, Weniges nur that die Scholastik hinzu; Erklärungen darüber suchten in früherer Zeit nur Einzelne und über Einzelnes. Diesen Erklärungen aber lag immer das Bestreben zum Grunde, das biblisch-Sinnliche geistig, ideal aufzufassen. Bei der Seligkeit erwog man vornehmlich den Begriff vom Anschauen Gottes (*visio Dei beatifica*); auch das Verhältniss, in welchem das Engelreich zu dem Zustande der Seligen stehen werde [b]). Das Pa-

---

a) Durch die jüdische Messiaserwartung gegeben, hat es sich in der griechischen Kirche alsbald neben und im Gegensatze der Mythe von den Todtenrichtern aufgestellt: *Justin. Ap. I. c.* 8: *Πλάτων ὁμοίως ἔφη Ραδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας· ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμά φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* Nach diesem geschichtlichen Ursprunge wurde nothwendig Christus als Weltrichter erwartet; aber wo im Grunde nur die Idee der sittlichen Vergeltung ausgesprochen werden sollte, wird auch Gott genannt: *Tatian. or. c. Gr. c.* 6. Der höchste äusserliche Glanz eines öffentlichen und mündlichen Verfahrens lag in jenem Ursprunge wie in der volksthümlichen Anschauungsweise der Kirche: allein, da mit so viel Millionen zu Richtenden jedenfalls sehr summarisch verfahren werden musste, drang es den schärfer und freier Denkenden sich auf, dass das Gericht doch zunächst ein inneres sein werde (*Orig. in Matth. tom.* 14, 9: *κρίσεως καιρὸς οὐ δεῖται χρόνων. Thom. Aq. III. qu.* 88, 2: *mentaliter. Duns Scot. IV. dist.* 47, 3: *dubium est, an fiat in tempore vel instanti —; possibile quidem est, quod merita singulorum omnia singulis innotescant.*); obwohl in der alten Kirche nur die streng Origenistische Schule den sinnbildlichen Inhalt der kirchlichen Vorstellung erkannte, (*Orig. in ep. ad Rom.* 9, 41: *judicandi forma ex his, quae inter homines geruntur, assumta est,*) was die häretische Opposition des Mittelalters nur polemisch aussprach, indem sie ein anderes Gericht als das bei dem Tode des Einzelnen leugnete. Als die protestantische Dogmatik aus den biblischen Bildern ein genau articulirtes Dogma der Gerichtshandlung aufstellte, war dieselbe auch auf diesem Standpunkte ein blosses Schaugericht, weil durch ein Besondergericht im Todeskampfe jedes Sterbenden (*jud. particulare*) seine Stellung im Himmel oder in der Hölle als bereits entschieden und vollzogen gedacht wurde. Daher in der neuern Theologie nur der Buchstabe der Bibel oder der Kirche, wo er festgehalten wurde, das Weltgericht als Dogma festhielt.

b) Ueber das ursprünglich einfach und sinnlich gemeinte Anschaun Gottes (*Exod.* 33, 11) schwankten die theologischen Ansichten zwischen einer Anschauung mit den Augen des verklärten Leibes, die zuweilen auf den Gottmenschen beschränkt wurde, und einer intelligibeln Anschauung, wie der reine Gottesbegriff sie allein zu gestatten schien. Denen, welche den Beruf und die Freude ihres Lebens zunächst am

radies wurde aus einem Theile des Hades immer mehr zu einem himmlischen Sitze verklärt [c]). Bei der Verdammniss hat sich das kirchliche Denken gewöhnlich sehr im Sinnlichen, in dem Feuerbilde, gehalten, wobei wieder der öfters erwähnte (vrg. §. 130), gangbare Gedanke mitwirkte, dass die Sünde in das Sinnlichere hineinbilde, in den Stoff versinken lasse [d]).

Wissen hatten, (Origenes, die Scholastiker u. a.) war diese Gotteserkenntniss und die Durchschauung des Wesens aller Dinge in Gott der bestimmteste Ausdruck der Seligkeit. Die andere Seite, die Seligkeit der vollkommenen Liebe Gottes, hiess der abendländischen Theologie *fruitio Dei*. In Bezug auf die Geschöpfe galt die Seligkeit als die liebevolle Gemeinschaft mit allen Guten und Seligen, den immer Himmlischen wie den einst Irdischen. Da die Kirche hierüber ein Dogma nie festgestellt hat, haben Dogmatiker und Volksredner diese verschiedenen Seiten der Seligkeit je nach ihrer Individualität hervorgehoben und ausgeführt, meist in geistlichen, dem Cultus entnommenen Bildern, wobei doch auch ganz sinnliche Schilderungen oft harmlos unterlaufen, bald nur als Sinnbilder unaussprechlicher Himmelsfreuden, bald als Ersatz dessen, was einem ernsten Priester oder Mönch auf Erden versagt war. Dass die Seligen von den Qualen der Verdammten wissen, sie anschaun nach *Luc.* 16, 25, thut, wie seit Augustin und Chrysostomus diese Behauptung durch die ganze orthodoxe Dogmatik geht, ihrem Seligkeitsgefühl keinen Eintrag, weil ihr Wille eins ist mit dem göttlichen Willen, der die Verdammniss angeordnet hat. Dass sie das Böse nicht thun können, wurde seit Augustin, durch eine Verwechslung absoluter mit geschöpflicher Freiheit, grade für die wahre Freiheit angesehn, die gar nicht in Gefahr ist, zur Unfreiheit umschlagend, das Böse zu thun, welchen Zustand die Scholastik durch eine besondre göttliche *confirmatio*, wie bei'm Engelreiche eintreten liess (S. 203. 232). Grade der Seligkeit sind immer angenommen worden, sobald man darauf reflectirte, selbst verschiedene Wohnstätten der Seligen (§. 134, *i*). Aber diese Unterschiede galten als Resultate der im diesseitigen Leben erworbenen Würdigkeit: von einem jenseitigen Fortschreiten war, mit Ausnahme der alexandrinischen Schule (*k*), nicht die Rede, vielmehr dachte die kirchliche Phantasie mit dem Weltgerichte alles beschlossen, so dass hier alle Geschichte als lebendige Entwickelung ein Ende haben sollte; in der That nur ein Fortwirken des alten Hadesbildes.

c) Das Paradies hat in den kirchlichen Meinungen noch mehr Wanderungen erlebt als das heil. Haus von Loreto. Nach der hebräischen Vorstellung ein Theil des Erdkreises, nach der Gleichstellung mit dem Elysium Bestandtheil des Hades, allmälig in den Himmel erhoben, dann auch zumal von den Mystikern des Mittelalters als Ort ganz in Frage gestellt und nur als geistiger Zustand aufgefasst.

d) Daneben wurden auch nach biblischer Veranlassung Extreme einander gegenüber gestellt, Feuer — Finsterniss und Kälte (*Hieron. ad Matth.* 10, 28), in der Scholastik auch *infernus damni, ignis, vermis*, das Erste für die ungetauften Kinder nur das Abgehn der Himmelsfreude ohne positive Qual, das Zweite nach den von der Todtenbestattung hergenommenen biblischen Bildern, in dieser Zusammenstellung bildlich, wenn auch nicht blos für Gewissensbisse, Geistesqualen.

2. Die Formeln von Ewigkeit der jenseitigen Strafen waren in der jüdisch-urchristlichen Sprache so bestimmt gegeben, dass sie sich von der kirchlichen Vorstellung nicht trennen liessen. Dazu kam der Parallelismus der ewigen Seligkeit, der Zusammenhang, in welchem die ewige Verdammniss mit der ewigen Verbannung des satanischen Reichs zu stehen schien. Ferner aus den jüdischen Hadeslehren die Vorstellung: kein Sündengefühl, keine Busse im jenseitigen Leben [e]). Dann der Hass, welchen der kirchliche Geist gegen den Origenismus hegte, welchen er für heidnisch, der Gnosis verwandt achtete [f]). Die Scholastik unterstützte die Lehren mit Sophismen [g]). Kurz, die Lehre von den ewigen Strafen stand in der kirchlichen Vorstellung fest, aber ohne eigentlich Dogma zu sein: sie blieb entweder mehr nur Bild, (selbst Origenes behält es bei, ungeachtet er das ganze Dogma aufhob, [h])) oder man bezog sie nur

---

e) Daher die Ewigkeit der Höllenstrafen schon in der ältesten Kirche bestimmt ausgesprochen worden ist: so im Briefe der Gemeinde von Smyrna (*Eus. H. ecc.* 4, 15) stellt Polykarpus das Feuer, das ihn verzehren sollte und nach einer Stunde verlöschen werde gegenüber dem Feuer des ewigen Gerichts, das den Gottlosen bereitet sei; so Justinus (*Apol. I. c.* 8) ewige Pein, nicht blos, wie Platon gemeint habe, 1000 Jahre lang (doch vrg. *r*). Wo man doch von einer Reue der Verdammten sprach, war es eine zu späte, vergebliche (§. 131, *m*) nur als Bestandtheil der Höllenqual. Die kirchlichen Volksredner und Poeten haben das Entsetzliche dieses nimmer und nimmer Endenden für die Phantasie anschaulich gemacht, z. B. Suso, Büchl. v. d. ew. Weish. *c.* 9. (hrsg. v. Diepenbrock. 829.) Dante's Ueberschrift des Höllenthors: *lasciate ogni speranza, voi che 'ntrate!* Vrg. und zu dem folgenden: *J. F. Cotta, Hist. succincta dogm. de poenar. infern. duratione. Tub.* 774. 4.

f) Nur in diesem Gegensatze hat die Kirche sich officiell für die Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen: *Conc. Const. II. can.* 1. (*Mansi IX.* 395.) Gegen die Anabaptisten *Conf. Aug. art.* 17: *qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.*

g) In ihren und in den Beweisen der altprotestantischen Dogmatik für die Ewigkeit der Höllenstrafen wird mit dem Worte des Unendlichen gespielt: unendliche Verletzung Gottes, unendliche Schuld — unendliche d. i. nimmer endende Strafzeit. Zu Grunde lag die allgemeinkirchliche, dem antiken Hadesbegriff angehörige Voraussetzung, dass mit dem Tode oder doch mit dem Weltgerichte alle Wahlfreiheit zwischen gut und bös aufhöre. Wenn schon in der ewigen Verdammung der Bösen sich zunächst die unbedingte Verwerfung des Bösen aussprach: so ist doch die kalte, fast pharisäische Sicherheit merkwürdig, mit der hier die kirchliche Theologie sich ohne alle innere Kämpfe für das Härteste entschied.

h) Nicht blos da, wo er die *praedicatio apostolica* mittheilt (*de princ. praef. c.* 5: *sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc animam scelerum culpa detorserit*), sondern auch sonst in den Ho-

auf solche, welche man in der Theorie für unbedingt verdammungswürdige hielt; in der Praxis der Kirche gab es eigentlich kaum Solche, gemäss der Macht zur Seligkeit, welche sich die Kirche beilegte[i]).

Origenes und der Alexandriner Widersprüche gegen die strenge Lehre hängen wesentlich mit ihrer ganzen Geisterlehre zusammen. Was von Origenes gesagt wurde, dass er auch einen Rückfall der Seligen für möglich gehalten habe, streitet nicht mit dieser[k]). Auch unter den Antiochenern haben wenig-

---

milie'n oft erwähnt er die Ewigkeit der Höllenstrafen; aber sie ist ihm nicht nur ein volksmässiges Phantasiebild, sondern auch eine bewusste Accommodation (*k*).

i) Bei der Fülle der kirchlichen Gnadenmittel und nachdem sich die Lehre vom Fegfeuer ausgebildet hatte, war für jeden, der es auch nur äusserlich mit der Kirche hielt, oder nur in der Todesangst sich in ihre Arme warf, blos die Pein des Fegfeuers zu fürchten.

k) Die Lehre des Origenes ist auch hier (vrg. §. 83, *q*) die nothwendige Folge davon, dass er auch jenseit des Grabes die Unverwüstlichkeit sittlicher Freiheit und die alles überwindende Kraft der Erlösung erkannte. Was als *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* kirchlich an ihm verworfen worden ist, war nur ein Ideal, welches seiner Weltengeschichte vorschwebte, nur eine Weissagung davon, dass es der göttlichen Weisheit gelingen werde, alle geschaffne Freiheit diesem Ideal liebevoller Einheit mit Gott entgegenzuführen. *De princ.* 3, 6, 3: *Arbitror, quia hoc, quod in omnibus omnia dicitur esse Deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omnium vitiorum faece, vel sentire, vel cogitare potest, omnia Deus sit: non enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum, nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum manducare concupiscet, qui semper in bono est et cui Deus omnia est. Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis.* Aber Origenes hat sich für uns nicht darüber ausgesprochen und den Unterschied vielleicht nicht einmal klar gedacht, ob dieses Ideal an irgendeinem bestimmten Zeitpunkte vollkommen verwirklicht werden solle, oder ob es nur das göttliche Gesetz sei, welchem sich im steten Strome freien Werdens die Geschichte immerdar annähere. Scheint die angeführte Stelle für das Erste zu sprechen, so für das Andere ihre Fortsetzung nach der im wesentlichen offenbar treuen Uebersetzung des Hieronymus: *Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur.* Hiernach hielt er einen Rückfall der Seligen für möglich, wie diess auch in der Consequenz seines Systems liegt, wenn er schon nach dem Obigen auch einen Höhenpunkt der Gemeinschaft mit Gott kennt, wo das Geschöpf, das seine Liebesseligkeit geschmeckt hat, von der verbotenen Frucht nicht mehr essen will. Man kann dieses System nicht mehr misverstehn, als wenn es

stens Diodor und Theodor die sittliche Wiederherstellung Aller für möglich geachtet[l]). Mildernd sprach sich Augustinus wie-

---

dahin gedeutet worden ist, dass alles durch eine unabwendbare Nothwendigkeit zuletzt zum Guten zurückgeführt werde, und in sofern ist es von Dietelmaier (*Commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων hist. antiquior. Altorf.* 7ü9.) mit Recht geleugnet worden, wennschon im vergeblichen Streben es zur hergebrachten Orthodoxie herabzusetzen. Der Widerspruch mit derselben und der naheliegende Misbrauch einer bequemen Vertagung des Guten auf eine andere Welt war der Grund der vorsichtigen und rückhaltigen Weise des Origenes sich über diese Lehre zu äussern. (*Ib.* 1, 6, 1: *Quae quidem a nobis cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis, quam pro certo et definito statuentibus. C. Cels.* 3, 79: *Τοῦτο γὰρ μετ' ἐπικρύψεως συμφερόντως λέγεται.*) Clemens hat den Vordersatz dieser Lehre entschieden ausgesprochen, und gerade in Bezug auf den, dessen Rückkehr zu Gott der kirchlichen Vorstellung am fernsten lag (oben S. 219), auch setzt er den Strafzweck in die Besserung und kann daher nur endliche Höllenstrafen angenommen haben (*Stromm.* 7, 12: *ἐμβιάζονται μετανοεῖν — παιδεύσεις ἀναγκαῖαι*). Didymus mag zwischen der alexandrinischen und kirchlichen Ansicht geschwankt haben (*Guerike, de schola Alex.* 398). Dass Gregor Nyss. *cat.* 8 nur für die *συνετώτεροι* von *ἰατρεία καὶ θεραπεία* spricht, tritt blos dem Zwang entgegen, während alle jenseitige Strafe ihm für alle Creatur eine heilsame ist, und Gregor Naz., wenn auch als Volksredner vom Feuer sprechend, das nicht verlöscht, weist doch darauf hin, dass man dieses vielleicht menschenfreundlicher verstehn dürfe (*or.* 40) und von einer jenseitigen Feuertaufe (*or.* 39. vrg. §. 132, *e*). Aber schon im ersten Origenistischen Streite wurde diese Lehre allgemein aufgegeben, und selbst Rufin achtet denjenigen, der die Ewigkeit des Höllenfeuers (zunächst für den Teufel) leugne, für werth daran theil zu nehmen, damit er fühle, was er geleugnet habe. Schleiermacher hat die Lehre des Origenes erneut, nicht eigentlich Wiederherstellung, sondern einstmalige Vollendung aller Geister: aber er, vom entgegengesetzten Punkte ausgehend, von der Unfreiheit alles Geschaffenen, welches durch die unwiderstehliche Gnade Gottes allmälig früh oder spät zur Vollendung geführt werde, wie diess auch Schweizer (Glaubensl. d. ref. Kirche. Zür. 844. I.) als das Ziel der reformirten Glaubenslehre, mit Aufgebung des bisherigen Dualismus von Seligen und Verdammten, darstellt. Jede pantheistische Weltanschauung hat nothwendig ihren Abschluss in der Wiedereinigung aller Geister mit Gott. Aber auch schon jedes Aufgeben der absoluten Ewigkeit der Höllenstrafen setzt wenigstens als Ideal, nach dessen Verwirklichung die Weltgeschichte strebt, diesen allgemeinen Gottesfrieden voraus, auf dass Gott alles in allem sei.

l) Es war dies keine Antiochenische Schulmeinung, sondern ihr Glaube an die Endlichkeit der Höllenstrafen ging hervor aus ihrer Ansicht vom pädagogischen Zwecke derselben und aus ihrem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, der auch die Frommen über ihr Verdienst selig mache. Diodor nach den durch Salomon von Bassora erhaltenen Stellen in *Assemani Bibl. or. III. P. I.* 323 *sq.* Theodor b. *M. Mercator* 346, von ihm auch *Phot. cod.* 81: *τὴν ἁμαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται.*

derholt, und eben auch neben jenen strengen Formeln der Kirche aus: bescheiden jedoch nur als Zweifel, Muthmassung, jedoch schriftbegründete[m]). Eine entferntere Spur desselben Bedenkens zeigt sich auch in der mythischen Vorstellung der Kirche von der Rast der Verdammten in heiligen Zeiten, oder durch die Fürbitte der Frommen[n]). Endlich aber liegen in den Vorstellungen von Zwischenzuständen, vom Fegefeuer, von den Darbringungen für die Abgeschiedenen, von der Möglichkeit Einzelne aus der Höllenpein zu befreien[o]), Beschränkungen, Milderungen der strengen Lehre nach allen Seiten hin. Ja selbst die völlig anerkannte Meinung, dass es auch für die Höllenstrafen Grade gebe, führte zu der Möglichkeit hin, dass die Menschenseelen aus ihnen befreiet würden[p]). So hatte daher die kirchliche Meinung vor der Reformation in der That nur für die Häresis, welche die kirchliche Macht über das Jenseits von sich wiese, eine ewige Pein in Bereitschaft[q]). Dass sich die Lehre unter den Protestanten so schroff dargestellt hat, davon liegt ein Grund (neben dem §. 132 bemerkten) eben darin, dass sie diese Macht der Kirche verwarfen.[r])

---

m) Nachdem er davon gesprochen (*Enchir. c.* 112 *sq.*), dass einige, ja sehr viele, mit menschlichem Mitleid die ewige Strafe vergeblich zu mildern suchten, zwar nicht gegen die Schrift, aber doch nach eigner Neigung (*in leniorem flectendo sententiam quae putant terribilius esse dicta, quam verius*) —: *Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari, etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei i. e. ipsa damnatio. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum, i. e. abalienatio a vita Dei et omnibus erit ipsa communis, quamlibet homines de varietate poenarum, de dolorum relevatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur.*

n) So bei Prudentius (*cathem.* 5, 125 *sqq.*) eine Rast in der Osternacht; über die Erweiterung dieser Höllenferien: Dietelmaier 219.

o) z. B. *Greg. M. dial.* 1, 12.

p) Mit Graden des Höllenfeuers entsteht auch die Möglichkeit eines völligen Verlöschens, daher Pelagius in seiner Sittenstrenge eine Reinigung durch Strafen wie Grade derselben verwarf. Ihm hielt Augustin (*de gestis Pel. c.* 3) die Gerechtigkeit Gottes wie seine Barmherzigkeit entgegen, und Hieronymus (*c. Pel. dial. I*) hält ihm vor, dass er Gott verbieten wolle barmherzig zu sein. Auch erwartete Hieronymus (*in Jes.* 66, 24) *peccatorum et tamen christianorum — moderatam et mixtam clementiae sententiam.*

q) Nächstdem für die Heiden, also in der That nur für diejenigen, unter denen die Kirche selbst sittliche Thaten und fromme Gesinnungen nicht durchaus abzuleugnen wagte.

r) vrg. *f.* Nehmlich rettungslos ewig verloren jeder, der nicht im wahren, seligmachenden Glauben an Christus wiedergeboren, von dieser Welt abscheidet; und im calvinischen Theile der Kirche ein Theil

Zwei Meinungen übrigens haben auch in die kirchlichen Vorstellungen einen Eingang gefunden, ob sie gleich einer christlichen Grundanschauung widersprechen: die, dass die Seelen der Bösen vernichtet würden, sofort im Tode oder durch zerstörende Strafen; diese Meinung jedoch nicht bei Allen anzunehmen, welche nur den Frommen und Guten „Unsterblichkeit" beilegen mochten[s]). Dann die gnostische und wiederholt schwär-

---

der Menschheit, ja der Christenheit, gleich geboren unter dem unentfliehbaren Geschicke ewiger Verdammniss. Aber aus der spätern Entwickelung des Protestantismus ist auch eine weitverbreitete Protestation gegen die absolute Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgegangen. Die Einwürfe der Socinianer wurden durch den Altdorfer Theologen Soner (*Demonstratio theol. et phil. quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam.* In den *tractatus aliquot F. et L. Socini, item Ern. Soneri, Eleutherop.* 654. 16.) — die Sünde als nur endlicher Natur in keinem Verhältniss zu unendlichen Strafen — in die Mitte der luth. Kirche getragen. Der Verstand der Aufklärung, der in der Strafe nur den Besserungszweck gelten liess, vereinte sich seit der Mitte des 17. Jahrh. mit Hoffnungen des Pietismus auf eine allgemeine Wiederherstellung des Guten. Nachdem die letzte gewichtige, schon hypothetische Vertheidigung (Leibnitz), dass die unendlich fortgesetzte Sünde eine unendlich fortwährende Strafe fordere, sich für eine orthodoxe Benutzung daran brach, dass menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung auch in der Hölle anerkannt wurde, nahm auch der Supernaturalismus (*C. B. Klaiber, de damn. improb. aet. Tub.* 824. 4. H. Erbkam, ü. d. L. v. d. ew. Verdammn. In d. Stud. u. Krit. 838. II.) insgemein nur eine hypothetische oder relative Ewigkeit an (für den Fall immer fortgesetzter Bösartigkeit, nie vergehende Folgen), und wenn hier auch die Hölle blieb, verlosch doch für den Einzelnen ihre mittelalterliche Aufschrift. Aber bereits hatte Lessing (Leibnitz v. d. ewigen Strafen. In d. Schrr. IX. 149 ff.), wie er sagte, nicht gegen die Ewigkeit der Strafen, nur gegen die intensive Unendlichkeit derselben sprechend, das der modernen, sittlichen wie physischen Weltanschauung angehörige, höllenbezwingende Wort ausgesprochen, dass die Hölle nichts anders sei, als der Inbegriff der natürlichen Strafen; dass der beste Mensch noch vieles Böses hat, und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist, daher, weil nichts in der Welt isolirt ist, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen, die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehn, und die Folgen des Guten diesen auch in die Hölle begleiten, ein jeder also seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden werde, d. h. Himmel und Hölle, als Orte wie als Zustände, in der Phantasie der Kirche extrem und dualistisch vorgestellt, erweitere sich zum Strome eines gemischten, individuellen, ewigen Lebens unter dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit.

s) Vrg. §. 86, *e-g.* Unter den Gnostikern bestimmten die Valentinianer die dritte Menschenclasse zur Vernichtung, die fleischlichen Seelen, mit Berufung auf *Jes.* 40, 6, (*Tert. adv. Val. c.* 32). Unter den Socinianern blieb diese Rückkehr in's Nichts Privatmeinung, um der Ewigkeit der Höllenstrafen wie der *Apocatastasis* zu entgehn (*Bayle, art. Socin. Gruner, polem.* 518).

merische, endlich auch pantheistische, von dem Erlöschen der guten Geister in der Gottheit, dem Uebergange in die göttliche Substanz [t]).

§. 134.

Die kirchliche Eschatologie von der anderen Seite, als Darstellung von der Zukunft der Welt, hat unter einer Unzahl von Meinungen und Phantasie'n nur wenig Entschiedenes und Anerkanntes. Die Vorstellung vom Weltuntergange hatte mindestens drei verschiedene Auffassungen [1]); nur alles Das hat der kirchliche Geist immer von sich gewiesen, was die menschlichen Geister und ihre Bestimmung über den Tod hinaus an das Erdenleben und an die Sinnenwelt fesseln zu wollen schien, wie die Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche und von der Wiederbringung aller Dinge [2]), diese rohen Nachbildungen der christlichen Idee vom göttlichen Reiche.

1. Weltuntergang, und im uralten Bilde Weltbrand, kurz eine Katastrophe des Universum, sind Bilder, welche fast allen Religionen gemeinsam sind. In die Kirche kamen sie nicht aus biblischen Stellen (wenigstens nicht aus 2 Petr. 3, 10), sondern eben aus dem stehenden Bilderkreise des Alterthums. Aber es verband sich mit ihnen die allerdings wesentliche, urchristliche Idee von der Unselbständigkeit der Welt. Daher Weltuntergang gewöhnlich mehr als ein unbestimmter, bildlicher Ausdruck, neben der Weltschöpfung, gegen die heidnisch-philosophische Denkart, auch gegen einzelne Parteien oder Meinungen vertheidigt wurde [a]). Dann fand auch die altorientalische Vor-

---

t) vrg. §. 34, *d-f.* 87, *i.* Dem Ursprunge aus Gott entspricht regelmässig die Rückkehr in Gott. Die schwärmerische und die pantheistische Meinung unterscheiden sich insgemein dadurch, dass jene in der Ueberschwänglichkeit der Liebe an einen Untergang in der Gottheit glaubt, diese wegen der nothwendigen Einheit der absoluten Substanz. Daher jene dies Sterben in Gott als das Ziel der Frommen betrachtet, diese als allgemeines Geschick alles Seienden, das von dem Weisen nur bewusst und frei vollzogen werde.

a) Die kirchliche Gesinnung sprach in diesem ungeheuern Bilde ebensosehr die unbedingte Macht Gottes über die Welt (*ex nihilo fieri — in nihilum reverti*), als die Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Weltlichen aus (vrg. Imm. Kant, das Ende aller Dinge. 1794. Verm. Schrr. I. 422. III. 249 ff.) gegen diejenige folgerechte heidnische Philosophie, welche ganz an die Welt hingegeben, die Ewigkeit einer schönen göttlichen Welt behauptete; so gegen den heidnischen Spott, dass Gott zuletzt wie ein Koch Feuer anlege und alles verbrennen lasse (*Orig. c.*

stellung von der Auflösung der weltlichen Dinge in die göttliche Substanz, Auflösung durch die Gottheit als Feuer, im schwärmerischen Pantheismus innerhalb der Kirche hin und wieder eine Stätte, freilich nicht immer im eigentlichsten Sinne [b]). Endlich wurde diese Weltkatastrophe auch ganz im eigentlichen Sinne aufgefasst, und wiederum entweder so, dass eine neue höhere Schöpfung auf dieselbe erfolgen sollte, oder durch sie selbst, durch läuternden Brand, dieselbe geschafft würde [c]). Doch diese letzte Vorstellung, die altstoische (das Feuer zugleich zerstö-

---

Cels. 5, 14), und gegen eine Häresis der *aeternales* (*Philastr.* 80. *August. haer.* 67), noch durch's ganze Mittelalter geht eine Polemik gegen die aristotelische Ewigkeit der Welt, wie sie von gelehrten Juden und Arabern festgehalten wurde. Aber wie die kirchliche Vorstellung hier zusammenfiel mit dem altgermanischen Mythus vom einstmaligen Weltbrande, so mit dem schöpferischen, läuternden und vertilgenden Feuer der heraklitischen, platonischen und stoischen Naturphilosophie, worauf sich die alte Kirche auch zuweilen berufen hat: *Theophil. ad Aut.* 2, 37: (*poetae et philosophi*) καὶ περὶ ἐκπυρώσεως κόσμου, θέλοντες καὶ μὴ θέλοντες, ἀκόλουθα ἐξεῖπον τοῖς προφήταις. *Orig. c. Cels.* 5, 15. Auf jüdische und heidnische Propheten hat sich die Kirche hier immer berufen, wie es im Weltgerichtshymnus heisst (§. 129, *d*) „*teste David cum Sibylla*," nach *Ps.* 102, 27. *Orace. Sibyll.* 2. 286. 291. 325. 7. 656. Das natürliche Feuerbild mochte ebensosehr von jener Vorstellung heidnischer Philosophie ausgehn, als vom alttestamentlichen Untergange Sodom's und vom Höllenfeuer; Tertullian (*de poenit. c.* 12) zieht auch die Vulcane herbei, als Merkzeichen des Weltende, Rauchlöcher des ewigen Feuers (*cum fumariola quaedam ejus tales flammarum ictus suscitent, ut proximae urbes aut jam nullae exstent, aut idem sibi de die sperent*).

b) Speculativ am tiefsten bei Joh. Erigena als Rückkehr der Erscheinungswelt in die *primordiales causas, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo* (*de div. nat.* 5, 8), darin kirchlich und verschieden von der Hegelschen Philosophie, dass er versucht das ewige Fortbestehn der Individualitäten mit dem Einssein in der göttlichen Substanz zu vereinigen, (allg. DG. S. 198 f.) während diese nur den ewigen Strom und Wechsel der Individualitäten kennt.

c) Die Verschiedenheit von der ersten Auffassung liegt nur in dem bestimmten Interesse des wirklichen geschichtlichen Erfolgs und in der neuen Schöpfung als allgemessener Wohnstätte für die verklärten Auferstehungskörper; daher Irenäus die Vernichtung der Weltmaterie durch das endliche Ausbrechen des in ihr verborgenen Feuers als gnostischen Irrthum darstellt (1, 7. ebenso *Tertul. ad Val. c.* 32), dem er entgegenstellt (5, 32) *ipsam conditionem reintegratam ad pristinum,* und Philastr. *l. c.: restauranda, non pereunda annunciat Dominus elementa.* Aber wo die Rücksicht auf die gnostische Todfeindschaft wider alles Materielle zurücktrat, reden auch kirchliche Schriftsteller nur von dem zerstörenden Feuer: so Methodius (*Phot. cod.* 234) im Gegensatze der alexandrinischen Weltenerneuerung, oder die alten lutherischen Dogmatiker *consummatio mundi* als *annihilatio*, wie es scheint die neue, aus der Asche auferstehende Welt nur vergessend.

rend und bildend), fand in der Kirche vielfachen Widerspruch [d]). Als gemeine Kirchenlehre hat man jene zu nehmen, der Weltbrand werde vor einer neuen Schöpfung hergehen, wie dieses ja auch in der Petrinischen Stelle dargestellt worden war. Für sich besteht noch die Alexandrinische Vorstellung, nach welcher dieses Feuer nur als läuternd vorgestellt wurde, und, wie diese Alexandriner die Geister insgesammt als kosmische Principien dachten, so stand jene Vorstellung mit dem Reinigungsfeuer der Geister (§. 132) ohne Zweifel im engsten Zusammenhange [e]).

Wenn die Kirche also einen eigentlichen Weltuntergang, als Rückkehr in das Nichts, geleugnet hat, so ist doch das, was sie wirklich angenommen hat, eine ganz neue, verklärte Schöpfung, von jener nicht weit unterschieden. Aber diese Vorstellungen liegen so ganz ausser dem menschlichen Gedanken, und die Bilder sind hier so alterthümlich dunkel, dass man sich nicht wundern darf, überall hierbei Misverständnisse anzutreffen [f]).

---

d) Doch beschränkt Tatianus seinen Widerspruch darauf: *or. c. Graec. c.* 25: *est qui dicat — conflagrationem variis temporibus evenire: ego semel eventuram.* Vrg. *J. Thomas, de exustione mundi stoica dss.* 21. *Lps.* 676. 4.

e) Zwar hat Origenes dieses Feuer nur für die Geister Feuertaufe und Feuerprobe, für die materielle Welt auch zerstörend gedacht: aber immer blieb der Unterschied von der gemeinkirchlichen Vorstellung des Weltunterganges, dass Origenes eine Welt nach der andern im Feuer untergehn liess (*d*), und die aus dem Feuergrab erstehende Welt nicht als die verklärte Heimath der Auferstandenen dachte, sondern zunächst wiederum als Reinigungsort für gefallne Geister (§. 123, *k*).

f) Am bestimmtesten hat sich die Kirche auf der 5. ökumenischen Synode (zu Constantinopel *can.* 11) gegen die vermeinte Lehre des Origenes von dem jenseitigen Dasein blos des Geistes ausgesprochen (*Mansi IX.* 399). — Wenn es schon für die antike Ansicht des Universums, wie sie der Kirche bis in die letzte Zeit der protestantischen Orthodoxie herab üblich war, unklar blieb, wiefern den Auferstandenen eine neue Erde und ein neuer Himmel nöthig sei, da man ja doch auch über dem Erdkreise Stätten von unbekannter Herrlichkeit in der Höhe dachte, als die eigentlichen Wohnsitze der Himmlischen und Seligen: so musste der neuen Kunde des Universums, welcher der Erdball ein verschwindender Punkt ist, und vor deren Augen Welten der Art schon aufgegangen und erloschen sind, die Einäscherung des Weltalls und eine neue Schöpfung als ein kindlicher, mit seinem ungeheuern Inhalte ganz unbekannter Traum erscheinen. Zog sich nun der Supernaturalismus auf eine Umwandelung der Erde, allenfalls auf eine höhere Entwickelung des Planetensystems zurück (*Seiler, de terrae conflagrat. et novae terrae instaur. Erl.* 792. 4.), so lag das weit ab vom alten Kirchenglauben und hat nur sofern eine eschatologische Bedeutung, als der Menschengeist für leibeigen dem Erdensterne geachtet wurde. Aber der tiefere Sinn der kirchlichen Vorstellung, dass die Menschheit das Welt-

2. Chiliasmus[g]) und Lehre von der Wiederbringung aller Dinge (*ἀποκατάστασις πάντων*) sind oft dasselbe gewesen: vornehmlich wenn jener in einem freieren Sinne genommen wurde. In dem Sinne, in welchem wir sie hier aufführen, bedeutet jener die Annahme, dass die Frommen, wenn auch nur vorübergehend, auf ein dauerndes Glück auf Erden, als Theil ihrer unendlichen Bestimmung, angewiesen seien. Diese lässt die Seligen ihre Bestimmung für immer in der neuzubereiteten Sinnenwelt erwarten. Beides verwirft die Kirche[h]): ohne indessen

---

ende überleben werde, hat immer darin gelegen, dass die Geschichte der Menschheit in die Ewigkeit hinüberreiche und sich erst in ihr vollende.

g) *J. H. Calixtus, de chiliasmo cum antiquo tum pridem renato. Hlmst.* 692. (Corrodi) Kritische Gesch. d. Chiliasm. Zür. 781-3. III. 794. IV. W. Münscher, Entwickl. d. Lehre v. tausendj. Reiche in d. 3 ersten Jahrhh. (In Henke's Mag. VI. 233 ff.)

h) Die Kirche hat darin eine tiefeinschneidende Veränderung durchlebt. Sie hat einst die irdische Rückkehr Christi zur Gründung und persönlichen Beherrschung eines irdisch-religiösen Reichs, einer Theokratie erwartet. Es ist der Kirchenglaube der beiden ersten Jahrhunderte gewesen, die dem Urchristenthum nächsten Richtungen (jüdisches und montanistisches Christenthum) und die den Kirchenglauben des 2. Jahrh. repräsentirenden Schriftsteller (*k*) haben ihn ausgesprochen; gegenüber ihrer Entschiedenheit über einen Grundgedanken des damaligen Christenthums ist das Schweigen der meisten Apologeten nicht ein Widerspruch, sondern nur ein Verschweigen dessen, was ihre Apologie vor dem römischen Staate zu nichte gemacht hätte. Das Christenthum, in der nächsten Gegenwart voll heldenmüthiger Entsagung und kühner Weltverachtung, hatte an diesem Messiasreiche, welches die Zeitgenossen noch zu erleben oder als dessen Helden die Märtyrer mit Christo zurückzukehren hofften, seine andere Seite und seinen überschwänglichen weltlichen Ersatz. Erst der römische Presbyter Cajus gegen Ende des 2. Jahrh. hat den Chiliasmus in seiner sinnlichsten, jüdischen Gestalt sammt der Apokalypse angegriffen und im Gegensatze seiner schwärmerischen, sich überstürzenden Auffassung im Montanismus (*Eus. H. ecc.* 3, 28. 2, 25). Dann hat Origenes in seiner folgerechten Geringachtung alles Irdischen ein irdisches Reich Christi voll sinnlicher Lüste als eine eitle Fabel der Buchstabengläubigen behandelt (*de princc.* 2, 11. *c. Cels.* 4, 22 u. oft); bei ihm also die *Apocatastasis* im Widerspruche gegen den Chiliasmus, weil ihm jene eine überirdische Wiederherstellung und nur der Geister bedeutete (§. 133, *k*). Nach ihm hat Dionysius von Alexandrien (*περὶ ἐπαγγελιῶν*) Chiliasten selbst von der Eitelkeit ihrer Erwartung überzeugt (*Eus. H. ecc.* 7, 24), welche seitdem stillschweigend von der Kirche aufgegeben wurde, weil diese, immermehr in geordneten bürgerlichen Verhältnissen, nicht mehr durch einen plötzlichen Umsturz des römischen Reichs, sondern mit der stillen Macht des christlichen Geistes die Welt durchdringend ihr wahres Reich begründet und alltäglich kommen sah. Also die Kirche das alleinige Reich Christi auf Erden. Vrg. *Aug. de Civ. D.* 20, 9: *Ecclesia et*

alles sinnliche Glück, wenigstens auf einer geringeren Stufe der Glückseligkeit, ableugnen zu wollen. Denn darauf deutet die Unterscheidung hin von Paradies und Himmel, welche sich in der alten Kirche oft noch findet, nachdem das Paradies nicht mehr von einem Raum im Hades verstanden wurde [i]).

Aber jene Namen haben sehr mannigfache Bedeutungen gehabt. Der Chiliasmus der alten Kirche war nicht immer nur Judenchristenthum (allg. DG. S. 29 f.): er nahm auch oft orientalisch-platonisches Element in sich auf, oder nahm die Farben des heidnischen Gesammtglaubens an das goldne Weltalter an [k]). Daher er auch oft in das Heidenchristenthum eingedrun-

---

nunc est regnum Christi regnumque coelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus. Einen Gegensatz gegen den Chiliasmus scheint bereits der Zusatz im Constantinopolitanischen Symbol zu enthalten (in den Acten von Chalcedon, *actio* 5, wird er bereits dem Nicänischen Symbolum angeeignet): *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.*

i) Irenäus (5, 36) unterschied als Stätten der Seligen in aufsteigender Linie: *ἡ πόλις* (Jerusalem als Metropole des tausendjährigen Reichs), *παραδείσος* und *οὐρανός*. Daher Origenes (*de princc.* 2, 11, 6) offenbar nur eine gemeinkirchliche Ansicht in seinem Sinne deutend das Paradies als die erste, noch irdische Stätte der geschiedenen Seelen schildert, wo sie über die Gründe aller irdischen Dinge und über das bei der Erhebung in die himmlischen Räume ihnen zunächst Bevorstehende unterrichtet werden (*auditorium et schola animarum*).

k) Wo der Name Chiliasmus auf ein tausendjähriges Reich, nach dieser durch die Apokalypse vertretenen Zählung der jüdischen Symbolik (*Ps.* 90, 4), und auf ein täglich erneutes Hochzeitmahl der in Jerusalem versammelten Juden beschränkt wurde, da konnte die umgestaltete Kirchenmeinung im 4. Jahrh. den Cerinth als seinen Urheber (*Eus. H. ecc.* 3, 28), die Secte der Ebioniten als seine Träger ansehn (*Hier. ad Jes.* 66, 20), und etwa die Schwachsinnigkeit des Papias als die Ursache, dass dieser Irrthum auf die meisten alten Kirchenschriftsteller gekommen sei (*Eus. H. ecc.* 3, 39). Aber der Begriff des Chiliasmus ist nur ein zeitliches, alle Gegensätze überwindendes Reich des in sichtbarer Herrlichkeit rückkehrenden Christus. Durch die Wiederkunft eines zum Himmel Entrückten in Mitten von Engeln und Märtyrern und durch die schon in der Urkunde des Chiliasmus enthaltene erste Auferstehung der Frommen (*Apoc.* 20, 5) zur Theilnahme an diesem Reiche, war immer in demselben etwas Wunderbares und Jenseitiges: es lag aber in der Bildung, zum Theil auch vorchristlichen Bildung und Gesinnung eines jeden, wie er jene allgemeine Erwartung sich individualisirte, daher neben dem Eifer der wahren Gottesverehrung, die doch auch schon in mancherlei Weise gemeint sein konnte, bald Sinnenlust und Pracht, bald Sieg, Rache und Herrschaft, bald ein schönes, ideales, weltliches Leben den Inhalt des erwarteten Reichs bildete. Barnabas (*c.* 15) hat nur das Allgemeine: Gericht über die Gottlosen, Aufhebung des Bösen, Sabbathsruhe im 7. Jahrtausende. Justinus, nur die Römer beruhigend über ein mit menschlicher Gewalt zu eroberndes Reich (*Apol. I. c.* 11), bekennt (*c. Tryph. c.* 80 *sq.*) als die wahrhaft orthodoxe Lehre eine

gen ist: selbst Gnostiker gebrauchten das Bild von tausend Jahren des Heiles[l]). Lactantius nahm den Chiliasmus aus den Sibyllinen auf, wo er in buntgemischter Art aufgetreten war[m]).

Versammlung aller Christen mit den Patriarchen und Propheten bei der Rückkehr Christi in dem erneuten Jerusalem zur ungetrübten Glückseligkeit eines tausendjährigen Reichs nach Ezechiel, Jesaias und Johannes, und wenn er doch hinzufügt, dass auch viele Christen von reiner und frommer Gesinnung diesen Glauben nicht theilten (denn die Lesart *τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης* durch ein eingefügtes *μή* zurechtzulegen, ist eine unberechtigte Hülfe, sondern Justin erkennt hier die Verschiedenheit des Glaubens in der Kirche mit ähnlicher Milde an wie *c. Tryph. c.* 48): so liegt darin nicht, dass diese Andern überhaupt kein zeitliches Reich Christi erwarteten, sondern nur nicht in dieser jüdischen Färbung zu Jerusalem, wofür bei der Mehrzahl der Heidenchristen ein entschiedenes Interesse gar nicht zu erwarten ist. Irenäus (5, 33) findet in den prophetischen Weissagungen als im bisherigen Leben Jesu noch unerfüllten, in den Verkündigungen Jesu (auch nach *Luc.* 22, 30), in dem Gewächse des Weinstocks, von dem er einst in einem künftigen Reiche trinken werde (*Matth.* 26, 29) und selbst in der Paulinischen Lehre von einem einst wieder endenden Reiche Christi (1 *Cor.* 15, 25 *sqq.*) die Nothwendigkeit dieses Reichs, welches er hiernach und nach einer durch Papias auf den Apostel Johannes zurückgeführten Ueberlieferung in ausschweifenden Bildern einer Naturfruchtbarkeit und Friedlichkeit schildert, die doch auch Sinnbilder geistiger Güter zu sein scheinen. Tertullian (*adv. Marc.* 3, 24 als Inhalt seiner uns verlornen Schrift *de spe fidelium*) will die Weissagungen, welche die Juden auf sich bezogen, allegorisch auf Christus und seine Kirche gedeutet haben. *Confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata.* Nach *Ezech.* 48, 30 *sqq.* *Apoc.* 21, 2 *sqq.* Das Montanistische ist hier nur angedeutet in der Behauptung, dass man das neue Jerusalem bereits vom Himmel herabhängend gesehn habe. Nach Tertullian's ernster Gesinnung ist nicht an einen Sinnentaumel zu denken, sondern *bonorum utique spiritualium copia;* doch *in compensationem eorum, quae in saeculo vel despeximus vel amisimus, a Deo prospectam, siquidem et justum et Deo dignum, illic quoque exsultare famulos ejus, ubi sunt et afflicti in nomine ejus.*

l) Das Heidnische konnte sich darin leicht mit dem Jüdischen ausgleichen, wiefern beides von Haus aus antik ist, nehmlich die höchste Bedeutung in das irdische Dasein und seine Freude legt. Das chiliastische Reich ist das phantastisch gedachte und christlich gefärbte Ideal dieses Daseins. Bereits durch Cerinth, von dem die eine Ueberlieferung Gnosticismus, die andre Judenchristenthum berichtet, war das tausendjährige Reich in die Gedankenwelt des Gnosticismus gezogen worden, der sich wohl auch alte orientalische Sagen von tausendjährigen Weltperioden aneignete, aber wie aus der Sache selbst und aus der Polemik des Irenäus erhellt, nie konnte der reine Gnosticismus innerhalb dieser materiellen Welt ein Ziel der Befriedigung finden.

m) *Lact.* 7, 14: *Sicut Deus sex dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio ejus et veritas in his sex millibus annorum*

Ferner wurden noch späterhin die Gegner der allegorischen Schriftauslegung Chiliasten genannt, wie Apollinaris [n]). In der africanischen Kirche scheint die Auslegung der Apokalypse Chiliasten, wenigstens in der allgemeinsten Lehrform, gemacht zu haben [o]). Endlich hat aber auch alle Hoffnung für das Geschick des Evangelium auf der Erde jenen Namen führen müssen: die edle Hoffnung Spener's (allg. DG. S. 351), wie schwärmerische Hoffnungen anderer Art; und dann eben waren

---

laboret necesse est, malitia praevalente. Et rursus quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti milesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jamdiu perfert. Nächst den Sibyllinen beruft er sich auf Weissagungen des Hystaspes, Hermes und die bekannten Verse Virgil's.

n) *Basil. ep.* 263. 269. *Epiph. haer.* 77, 36. *Hier. cat.* 18. Aber die wörtliche Auslegung und, was in der alten Kirche hiervon unzertrennlich war, die dogmatische Festhaltung der Apokalypse und der Reden Jesu von der Parusie führte auch nothwendig zum tausendjährigen Reiche, daher als entschiedenere Aushülfe bei Gegnern des Chiliasmus wie Dionysius die Verleugnung der Aechtheit der Apokalypse.

o) Daneben mag der Tertullianische, durch Cyprian wenn auch ermässigt fortgepflanzte Glaube mitgewirkt haben. Augustinus stellte hier in seinem eignen Erlebniss den Glaubenswechsel dar, den die Kirche durchlebt hatte: *de Civ. Dei* 20, 7: *Quae opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato affuturae sanctis per Domini praesentiam erederentur. Nam etiam nos hoc opinati sumus aliquando. Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos — nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt ista credentes χιλιαστὰς appellant.* Seit dieser Zeit findet sich der Chiliasmus nur in solchen aufgeregten Kreisen, welche die Wiederkunft des Herrn demnächst zu erleben hofften (§. 129, *a*). Als im Mittelalter der Klerus sein tausendjähriges Reich thatsächlich gegründet hatte, ging angeschlossen an die reformatorischen Weissagungen des Abtes Joachim von Floris und an die andern Schriften des „ewigen Evangeliums" eine Opposition von jenen strenggesinnten Franciscanern aus, welche mit dem Umsturze der römischen und mit der Armuth der apostolischen Kirche die Zeit eines vollkommenen Christenthums herbeiführen wollten, in derselben unklaren Zusammenstellung wie bei den Montanisten, das Zeitalter des heil. Geistes und doch auch mit der Wiederkunft des Herrn verbunden. (Engelhardt, Joachim u. das ew. Ev. In s. kirchengesch. Abhandll. Erl. 832.) In der Aufregung der Reformation führte der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi und an das Weltende, den auch die Reformatoren theilten, unter den Anabaptisten zur Zurüstung auf das tausendjährige Reich und endlich zum phantastisch furchtbaren Versuche desselben, wogegen schon *Conf. Aug. I*, 17: *Damnant et alios (Anabaptistas), qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.*

diese Träume gewöhnlich Eines mit denen von der Wiederbringung der Dinge[p]).

Unter dieser aber sind, ausser dem eben vorher aufgeführten Begriffe, noch drei andere Vorstellungen verstanden worden. Diejenige, welche der Kirche, wie oben bemerkt, nicht fremd ist, ja welche ihr eigentlich angehört: dass eine neue Schöpfung zu erwarten sei nach jener Katastrophe der Welt. Dann die, welche wenigstens viele Freunde der entschiedenstkirchlichen Art gefunden hat: dass mit der geistig-sittlichen Veränderung der Erdbewohner auch der Planet, auch die äussere Natur, wie sie ja mit der Sünde verfallen seien — wie man es nun glauben mochte, lichter, edler, heiterer werden sollten. Endlich jene alexandrinische Lehre, an welche wohl jeder Bessere glauben wird, dass es im Geisterreiche keinen ewigen Fall, keine ewige Scheidung des Guten und Bösen gebe; vielmehr alle Geister die Bestimmung haben, gefallen sich wieder zu erheben, entfernt von Gott, in ihm sich wiederherzustellen (§. 133, k). Aber auch von einer fortwährenden Apokatastasis, und von einer, welche in Christus geschehen sei, hat die kirchliche Sprache oft geredet[q]), und hier in vollem Einklange mit dem Urchristenthum.

---

p) So J. W. Petersen in einer Reihe Schriften seit 1692, insbesondre *Μυστήριον ἀποκατ. τ. πάντων*, d. i. Geheimniss d. Wiederbring. Pamphilia d. i. Offenbach 1701-10. III. Vrg. s. Leben v. ihm selbst. 1717.

q) *Dion. Areop. de div. nomm. c.* 8. *Iren.* 5, 36 *Apocatastasis* der Menschheit in Christo, vrg. §. 66, *b*.

Register.

(Die deutsche Ziffer bezeichnet die Seite, die römische den zweiten Theil.)

Abälard 8. 251 ff. Allmacht II, 92. Erbsünde II, 256. h. Geist II, 177. 188. Höllenfahrt II, 284. Rationalismus II, 39. Religion positive II, 30. Tritheismus II, 129 f. Werk Christi II, 271. Wissen u. Glauben II, 25. Wundersucht II, 43.
Abendmahl II, 36. 327 ff.
Abendmahlsstreit 221 ff. 287 ff.
Ablass 282 f.
Abrenuntiatio diaboli II, 321.
Absolution II, 307.
Abukara 189 f.
Acacius 130. 132.
Acceptilatio II, 274.
Accidenzen im Abendmahl II, 339 f.
Accommodation II, 72 ff. im Heidenthum II, 73. unbewusste II, 75 f.
Adämonismus II, 210.
Adalbert, der Franke 225.
Adam, gerettet II, 254. zwei II, 158. 238.
Adiaphoristischer Streit 342 f.
Adoptianischer Streit 212 ff. *cf.* 155.
Aegypten 72. 210.
Aeneas Sylvius, Katholicität II, 356.
Aeonen 40. II, 193.
Aepinus II, 285.
Aërianer 117 f. gegen Todtenopfer II, 380.
Aethiopische Christen 210.
Aëtius 150.
Africanische Kirche 73. 91. 137 f. 191 f. Ansicht vom Abendmahle II, 330 f.
Agnoëten 203.
Agobard 194. 213 f. 229. Inspiration II, 56. gegen Volksaberglauben II, 209.
Agricola, Rud. 285.
Ahnung II, 23. 48.
Αἰων II, 96.
Akephaler 205.
Aktisteten 202.
Alanus *ab insulis* 263.
Albertus *Magnus* 260 ff.
Albigenser 305 ff. h. Schrift II, 71.
Alchymie 286. 337.
Alcuin 194. 213 f. 233.
Alembert 449.
Alexander v. Alexandrien 142.
Alexander v. Hales 260 f. Firmelung II, 311.
Alexandreer 296.
Alexandriner 32. 69 f. 72. 85 ff. 122 ff. II, 167. Abendmahl II, 330 f. Auferstehung II, 372. Ebenbild göttl. II, 242. 244. Gottmensch II, 150 f. 166 f. Hades II, 376. Inspiration 54. *πιστις* u. *γνωσις* II, 24. Reinigungsfeuer II, 381 f. 396. Teufel II, 218 f. Tradition II, 62. Unsterblichk. II, 234. *ψυχη* II, 224. Wiederbringung aller Dinge II, 390 f.
Alfarabi 241.
Alfred der Gr. 195.
Algazel 242.
Allegorische Schriftauslegung II, 54. 367 f.
Alleinseligmachend II, 357 f.
Allöosis II, 173.
Aloger 98 f.
Altes Testament II, 49 f.
Altlutheraner 482.

Alumbrados 407.
Amalrich v. Bena 293 f. II, 307.
Ambrosius 133 f. Erbsünde II, 241. Genugthuung II, 269 f.
Ammon, Ch. F. v., Fortbildung 14. II, 80. Sterbesacrament II, 306. unsichtbare Kirche II, 361.
Amsdorf, gute Werke II, 290.
Amyraldus 375.
Anabaptisten 317. 332 ff. II, 314. 322 ff. Perfectibilität II, 79.
Analogie II, 90 f. des Glaubens II, 78.
Ἀναμνησις 337.
Anastasius 190.
Andreä, J. V. 336 f.
Angelici II, 198.
Angelus Silesius 409. II, 83.
Anomoeer 150.
Anschaun Gottes II, 387.
Anselmus 251 f. Ewigkeit der Hölle II, 218. Genugthuungslehre II, 269 f. Glaube u. Einsicht II, 38. Gotteserkenntniss II, 92. kosmologisches Argument II, 85. ontologisches II, 86.
Anthropiani II, 92.
Anthropologie II, 220 ff.
Anthropomorphismus II, 92.
Anthropomorphiten II, 243.
Anthropopathie II, 91 f.
Antichrist II, 206.
Antidikomarianiten 119.
Ἀντιδοσις II, 169.
Antinomismus II, 291.
Antiochenische Schule 70. 125 ff. 161. Abendmahl II, 334. Ausgang des h. Geistes II, 187. Ebenbild II, 245. Engelerzeugung II, 213. Erbsünde II, 253. Inspiration II, 55. Paradies II, 251. Weissagung II, 48.
Antitrinitarier 317. 332 ff. II, 130 ff.
Ἀντιτυπα II, 331.
Antonin v. Florenz 269. Unfehlbarkeit II, 359.
Apelles 50.
Aphthartodoketen 200.
Ἀποκαλυψις II, 21. 26. Christi 26.
Apokalyptik 441. II, 368.
Ἀποκαταστασις παντων II, 390 f. 397 ff. fortwährende II, 401.
Apokryphen 76. II, 49 f.
Apollinaris 159. Claudius 81.
Apollinarismus 129. 155 ff. II, 160. Höllenfahrt II, 282. Chiliasmus II, 400.
Apologeten 80 ff. Vernunft des Christenth. II, 37.
Apostelbrüder 297.
Apostolische Gemeinde 24 f. Väter 77 ff.
Apotheose II, 155.
Araber 241 f. 295 f.
Archäologie 13 f.
d'Argens 449.
Arianer 140 ff. II, 153. *ἄψυχοι* II, 160. heil. Geist II, 183. Höllenfahrt II, 282. Schwachheiten Jesu II, 164.
Aristides 81.
Aristoteles 65. 180 f. 241 f. 245. 296. II, 23.
Armenische Kirche 133. 211. 244.
Arminianer 371 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Erbsünde II, 248. Inspiration II, 58. Fundamentalartikel II, 77. Opfertod II, 274. Trinität, II, 133.
Arnauld 405.
Arnd, Joh. 336.
Arnobius 94. der Jüngere 216.
Arnobius, *antithei* II, 216.
Arnold 354. v. Brescia 254. 297 f.
Ἀρρενοθηλυς II, 97.
Artemon 98. Schriftemendationen II, 55.
Aseitas Dei II, 94.
Asiatische Ansicht 72. v. Abendmahl II, 330 f. v. Gottmenschen II, 166.
Askesis 93.
Astrologie II, 112.
Athanasianisches Symbolum 124. 231. II, 124.
Athanasius 123 f. 146 ff. II, 154. Accommodation II, 73. Grund der Menschwerdung II, 260. heil. Geist II, 182 f. *ἱκανον* II, 269. Katholicität II, 356. sündlose Menschen II, 163. Trinität II, 122 f.
Atheismus II, 84.
Athenagoras 82. Engelanbetung II, 182. 197. heil. Geist II, 180.

Athenagoras, Inspiration II, 54. Satan Gegengott II, 216.
Attributa divina II, 88 ff.
Auctorität, Nothwendigkeit ders. II, 33.
Audianer 116 f. II, 242.
Auferstehung II, 369 ff. Beweise II, 371. des Fleisches II, 370 ff. geistige II, 372. uneigentliche II, 374. Jesu II, 278 f.
Aufklärung 444 f.
Aufreibung der Verdammten II, 232 f. 393.
Augsburgische Confession 330. 340.
Augusti 12. Absolution II, 306. heil. Geist II, 182.
Augustinismus 171 ff.
Augustinus 135 ff. Abendmahl II, 329. 333. Accommodation II, 74. alte Welt II, 237. Auctorität II, 33. Auferstehung II, 373. Chiliasmus II, 400. Christenthum vor Christus II, 37. *Civitas Dei* II, 17 f. Ebenbild verlornes II, 246. Engel Anrufung II, 199. Engel-Classen II, 194. Engel-Schöpfung II, 200. Erbsünde II, 245 f. *Fatum* II, 113. Fegfeuer II, 383. Freiheit II, 231 f. 255. rituelle II, 300. Gesetz u. Evangelium II, 291. Glaube II, 24. 286. Gnade II, 246. Gnadenwirkung II, 293. Höllenfahrt II, 283. Höllenstrafen, Milderung II, 391 f. *Imago, similitudo Dei* II, 244. Inspiration II, 54. Ketzertaufe II, 319. 323. Kindertaufe II, 315. Liebe II, 288. *Mali nulla natura* II, 115. Opfer II, 336. *Persona Dei* II, 123. Prädestination II, 293 ff. *Quantitas animae* II, 223. Religion II, 7. Sacramente II, 301. Schöpfung in der Zeit II, 107. Zweck ders. II, 108. Seele Adams II, 229. aus Gott II, 226. zwiefache II, 229. Sündenfall II, 250. Temporelles II, 74. Tod Jesu, Nothwendigkeit II, 267. Tradition II, 61 f. Trinität II, 124 f. Werke II, 287. Wunder II, 44. Christi II, 42. Zurechnung der Schuld Adams II, 255 f. Zweifel II, 25.
Autochthonen II, 250.
Averroismus 242. 295 f. II, 82. 225.
Avicenna 241 f.
Baco, Franz 384. Roger 263.
Bähr, Tod Jesu II, 258.
Bahrdt 444.
Bajus, Mich. 401.
Bann II, 362.
Baptismus II, 312 ff. *fluminis, flaminis* II, 318.
Baptisten 332.
Baradai 210.
Barclay 389.
Bardesanes 47.
Barlaam 278. 291 f.
Barnabas 80. Chiliasmus II, 398.
Basilides 37 ff. ἁμαρτητικον II, 239 f. Glaube II, 23. Sündlosigkeit Jesu II, 164.
Basilius d. Gr. 128 f. Engel als Volksgeister II, 196. heil. Geist II, 183 f.
Bauer, Bruno II, 80.
Baumgarten 354.
Baur, Böhmes Lucifer II, 132. Versöhnung II, 258. 260. Trinität 118. 138.
Bautain 486.
Bayle 416.
Bebel 14.
Bec, Schule v. 246. 288.
Beck 14.
Becker, Balth. 378. II, 210.
Beda *venerabilis* 194.
Begharden, Beguinen 310.
Begierdtaufe II, 318.
Beichte II, 307 f. 349.
Bellarmin 409. *Opus operatum* II, 303.
Benedictiner 400.
Bengel II, 368.
Berengar v. Tours 288 ff. II, 339. *Conversio* II, 340. Sacramente II, 301 f.
Berkeley 456.
Bernhard v. Clairv. 257 f. Glaube II, 25. Recht des Teufels II, 265. Sacramente II, 304.
Beron II, 166.
Beryllus v. Bostra 102. 104 f. II, 153.
Besenbeck II, 135.

Bessarion 245.
Bettelorden 307 f.
Beweise für Dasein Gottes II, 84 ff. für Unsterblichkeit der Seele II, 235 f.
Beza 368.
Bibel-Christenthum II, 16. Gesellschaften 391. II, 71. Uebersetzung 328. Verbot II, 69 ff.
Bibliothek, allg. deutsche 445.
Biel, Gabriel 269. *Opus operatum* II, 303.
Bilderstreit 269.
Billroth, Trinität II, 138.
Blasche 459.
Blut Christi in der Taufe II, 316.
Bluttaufe II, 318.
Boccaccio 281.
Böhme, Jacob 337 f. 478. Gott als Nichts II, 106. Gottesbegriff II, 89. 97. Leib Christi II, 159. Trinität II, 132.
Böhmische Brüder 316 f.
Böses, neben der Vorsehung II, 114 f. nur Negation II, 115.
Böethius 181. 249. *Fatum* II, 113. Unsterblichkeit II, 235.
Bogomilen 237 ff. II, 122.
Bolingbroke 429.
Bona, Joh 409.
Bonaventura 260. 262 f.
Boni homines 302.
Bonosus v. Sardica 155.
Bossuet 408. 489.
Bourignon 410. II, 252.
Bradwardina 267. II, 83. 113. 294.
Brüder d. freien Geistes 311.
Bruno, Giordano 359. 413.
Buddeus 11. 354. 364.
Büssersecten 309 f.
Bulgaren 304.
Butzer, Abendmahl II, 345.
Buxtorf 375. II, 57.
Byzantiner 190.
Cäsarius v. Arles 216. Fegfeuer II, 383.
Cajus gegen Chiliasmus II, 397.
Calasanze 397.
Calixtiner 316.
Calixtus 346 ff. *Communicatio idiomm.* II, 175. Erbsünde II, 257. Tradition II, 65. Trinität im A. T. II, 132.
Calovius 348 f.
Calvin 367 ff. Abendmahl II, 346. 348. *Communicatio idiomm.* II, 175. Exorcismus II, 322. Höllenfahrt II, 285. Kanon II, 51 f. Kindertaufe II, 326. Nothtaufe II, 318. Prädestination II, 296 f. Vernunft II, 39.
Campanella 414.
Canisius 394. 399.
Capellus 375.
Cardanus 414.
Carlstadt, Abendmahl II, 348. Pentateuch II, 51.
Cartesianismus 360. 376 f. 414. ontolog. Argument II, 86.
Cassianus 167. 177. II, 293.
Cassiodor 181.
Causalität, Weg zur Gotteserkenntniss II, 91.
Cerdon 48.
Cerinth 30. 34 f. v. Christo II, 165. Todtentaufe II, 313.
Chalcedon, Synode 164 f. II, 167 f.
Chaldäische Christen 210.
Charron, Peter 415.
Chateaubriand 491.
Chatel 491.
Chemnitz, *communicatio idiomatum* II, 175. Tradition II, 61.
Cherbury 425 f.
Chiliasmus 26. 29 f. II, 367. 397 ff.
Christenthum, absolute Religion II, 80. biblisches II, 15 f. als Dogma II, 10. als Erlösung II, 11. 20. als Leben, Lehre II, 9 ff. philosophisches II, 16. als Reich II, 11 f. als Vernunft II, 39.
Christliche Philosophie 465.
Christolatrie II, 157.
Christologie II, 143 ff. 257 ff. der Jünger 22.
Christus II, 143 ff. 169 ff. Anbetung II, 143. 171. Auferstehung II, 278 ff. Beispiel II, 261. Bild Gottes II, 243. Empfängniss II, 161 f. Gehorsam II, 262. Himmelfahrt II, 279. Höllenfahrt II, 280 ff. Lehrer II, 258. Mittler II, 260. Nachahmung II, 261. Naturen II, 164 f. Sühnopfer II, 267 ff. Sündlosigkeit II, 162 f. Täuschung des Satan II, 266.

Christus, Tod II, 262 ff. Urbild des Menschen II, 243. Verdienst II, 259 ff. Weltrichter II, 387. Werk II, 258 ff.
Christuspartei 25 f.
Chrysoloras 245.
Chrysostomus 126 f. Accommodation II, 73. Bibelsegen II, 69. Gottesreich II, 18. *Μυστηριον* II, 300. Wille Gottes II, 98.
Chubb 429.
Clarke, Trinität II, 133
Claudius v. Turin 215. 229.
Clemens V. Wirkung der Taufe II, 315.
Clemens d. Schotte 225.
— v. Alexandrien 85 ff. Abendmahl II, 331. Accommodation II, 73. *Ἀποκαταστασις* II, 391. Auferstehung II, 372. Christologie II, 150. Doketismus II, 160. Hades, Predigt im II, 281. Metempsychose II, 226. Paradies II, 250. *Πιστις, γνωσις* II, 23. Psychologie II, 224. *Πυρ φρονιμον* II, 381 f. Schöpfung, Ewigkeit II, 103. Sünde, angeborne II, 240. Teufel, reuig II, 218 f. Tod, Heilmittel II, 254. Tradition II, 62. *Ὑδωρ λογικον* II, 316.
— v. Rom 78. Auferstehung II, 369 f.
Clementinen 51. 77. Adam II, 252. Christus II, 144. Dämon. Besitzung II, 210. *Κυριος πνευμα* II, 179. Menschwerdung, wiederholte II, 158. Offenbarung II, 31. Seele Jesu II, 160. Unsterblichk. II, 233.
Clericus 374. Accommodat. II, 75.
Clugny, Allerseelenfest II, 384.
Coccejus 377 f.
Cölestius 167 ff. Tod Naturnothwendigk. II, 254.
Coelicolae 112.
Cognitio matutina, vespertina II, 203.
Collegialsystem II, 366.
Collegianten 374.
Collins 426 ff.
Collyridianer 120.
Communicatio idiomatum II, 170 ff.
Communio sub una II, 350.
Concomitantia II, 351.
Concordat 411 f.
Concordienformel 340 f. 345 f.
Concursus II, 113.
Condillac 406. 448.
Confirmatio II, 311.
Consolamentum II, 79.
Constantin, Episcopat II, 364.
Constantinopel, Synode 151. II, 183.
Constitutionen, apostol. 77.
Consummatio mundi II, 395.
Contarenus 296.
Conventikel 351.
Convulsionärs 406.
Cooperatio II, 113.
Cordicoles 397.
Cousin 494.
Creatianismus II, 228.
Crell 434 f. II, 131.
Cromwell 385.
Crusius, Chr. Aug. 364. 441.
Curcellaus 374.
Cyprianus 91 ff. Erbsünde II, 241. Ketzertaufe II, 323. Kindertaufe II, 315. Kirche, Einheit II, 354. Opfer II, 336. Taufe II, 314. Tradition II, 61.
Cyrillus Lukaris 419 f.
— v. Alexandrien 124. 163. Christus als Opfer II, 260. Engelerschaffung II, 200. heil. Geist II, 187. Präexistenz II, 227. Religion II, 5.
— Jerusalem 131 f. Heilsweg II, 288. Gotteserkenntniss II, 89.
Dämonen II, 205 ff. 46. Austreibung II, 207. 215. 43. Bekehrung II, 219. Fall II, 214. Heidengötter II, 214. Untergang II, 219. Wohnstätte II, 219.
Δαημονες II, 216. *δαιμονες* II, 194. 212.
Dalläus 375.
Damian v. Alexandrien 204.
Damiani, Sacramente II, 304.
Daniel, Buch 21.
Dante 280 f. II, 389.
Daub 471 f. Beweis f. Dasein Gottes II, 87. Teufel II, 211.
David v. Dinant 293 f. Pantheismus II, 83. Trinität II, 127.
Deismus 10. 242 f. 424 ff. 493.

Christenth. II, 11. Trinität II, 134. Weissagung II, 48. Wunder II, 44.
Dellbrück, Glaubensregel II, 62.
Descensus ad inferos II, 280. 376.
Determinismus II, 294.
Deus corpus II, 93.
Δευτερονομικα II, 50.
Deutsche Theologie 275.
Devotionen II, 337.
Διαβολος II, 212.
Dichotomie des Menschen II, 229.
Diderot 448.
Didymus 122 f. Ἀποκαταστασις II, 391.
Dietelmaier II, 391.
Dimoeriten 157.
Diodor 125. Endlichk. d. Höllenstr. II, 391.
Diognet, Brief an 82. Versöhnung II, 261.
Dionysius Areopag. 63. 189. 199 f. 257. Dämonen, gute II, 217. Emanation II, 105. der Geisterwelt II, 190. 193. Engelordnungen II, 194. Gotteserkenntniss II, 91. Mystik, speculative II, 13. Opfer im AM. II, 337. Sacramente II, 301. Wissen, göttliches II, 100.
— v. Alexandrien 88. gegen Chiliasm. II, 397.
— v. Rikel 274. v. Rom 147.
Dioskorus v. Alexandr. 163.
Dippel 355.
Disciplina arcani 64. II, 64.
Dodwell 429 f. II, 40.
Dogma, Dogmatik 1 ff. 13 f. 23.
Dogmatismus d. prot. K. 324. 399 ff.
Dogmengeschichte, Begr. 1 ff. Geschichte u. Literatur 7 ff. Methode 15 ff. Perioden 18 f.
Doketismus 52 f. II, 143. 159. 162.
Dolcino 297 f.
Donatismus 120 f. h. Geist II, 188 f. Kathol. Kirche II, 356. Ketzertaufe II, 323.
Donum supernaturale II, 248.
Dordrecht, Synode 372 f.
Dositheus 35.
Doxologie II, 119.
Dreieinigkeit II, 115 ff.
Dreikapitelstreit 205 f.
Dreizahl, heilige II, 115 f.
Druthmar 195.
Dualismus II, 82. 212 ff.
Duchoborzen 423.
Duns Scotus 264 f. *Acceptilatio* II, 271 f. Gottmensch II, 171 f. Offenbarung II, 39. *Opus operatum* II, 303. Sacramente, Nothwendigk. II, 307. Wirksamk. II, 299. 303 f. Unsterblichk. phil. Beweis II, 235.
Duraeus, Union 381.
Durandus 267. Höllenfahrt II, 284. Mitwirkung göttl. II, 113.
Ebenbild Gottes II, 92. 242 ff.
Ebionismus 26. 28 f. Christus II, 144. h. Geist II, 176. Taufe II, 313.
Eckard 272. II, 14. 83. 342.
Edelmann 443.
Edessa, Schule 70.
Ehe II, 39.
Ehrhardt, Apol. d. Teuf. II, 211.
Εἰδωλον II, 224.
Eigenschaften Gottes II, 88 ff.
Einheit Gottes II, 94 f. d. Kirche II, 354.
Elipandus 212.
Emanatismus II, 83. 104. 225.
Encyklopädie 449.
Engel II, 191 ff. Anrufung II, 198. Classen II, 194. *Confirmatio* II, 203 Erlösung II, 204. 258. Fall II, 203. 212. Flügel II, 202. Intelligenz II, 203. Körper II, 201 f. Schöpfung II, 200. Schutzgeister II, 195. Verehrung II, 197. Volksgeister II, 196. als Vorsehung II, 110. Würde II, 205.
Englische Kirche 194 f. 382 ff.
Enkratiten II, 48.
Ἐντελεχεια II, 223.
Enthusiasmus li, 71. 298.
Ephraem d. Syrer 132 f.
Epikureismus 65. Schöpfung II, 102.
Epiphanius 132. Ausgang d. heil. Geistes II, 188. Ebenbild Gottes II, 243. 245.
Episcopalsystem 411. 413. II, 366.
Episcopius 374. Inspir. II, 58.
Episcopus episcoporum II, 354.
Erasmus 286 f. 318 f.

Erasmus, Accommodation II, 75. biblisches Christenth. II, 16.
Erbsünde 171 f. II, 239 ff.
Erhaltung II, 110.
Erigena, Joh. 196 ff. 220 f. 223 f. Abendmahl II, 338 f. Accommodation II, 75. Glauben u. Wissen II, 25. Gottmensch II, 175. Offenb. im Geiste II, 32. in der Natur II, 26. Pantheismus II, 82 f. Präexistenz II, 229. Rückkehr in Gott II, 395. Sacrament als Zeichen II, 301. Trinität II, 127. Versöhnung II, 277. Wunder II, 44 f. Wollen göttl. II, 99.
Erlösung II, 259 ff. v. Teufel II, 211.
Ernesti 11. 445 f.
Eschatologie II, 367 ff.
Eschenmayer 460. 479.
Ess, L. v., Bibelgebrauch II, 69.
Essenismus 28.
Eucharistie 9. II, 327 ff.
Eucheten 115 f.
Eudo 301.
Eunomius 150 f. Gotteserkenntniss II, 90. Rel. als Erkenntniss II, 8.
Eunomianer, Taufformel II, 319.
Eusebius v. Cäsarea 130 f. 145. Amt Christi dreifaches II, 258. Kanon II, 51.
— v. Emisa 128. II, 154.
— v. Nikomedien 145 f.
Eustathius 117.
Euthymius Zigab. 238. 244.
Eutyches 163 f.
Eutychianismus 164. 200. Seele Jesu II, 161. Abendmahl II, 328.
Eva u. Maria II, 238.
Evangelium II, 9 f. u. Gesetz II, 290 f. ewiges II, 79. 400.
Evangelische Kirche 321. s. protestantische.
Evolution, pantheist. II, 83.
Ewigkeit der Höllenstrafen II, 383. 389 ff. relative, hypothet. II, 393.
— Gottes II, 96. der Materie II, 103. der Welt II, 102 f.
Excommunication II, 308. 362.
Existentia Dei II, 84.
Exorcismus II, 319 ff.
Facundus 192. Abendmahl II, 333.
Fanatismus II, 32.
Fatum II, 113.
Faustus 215.
Febronianismus 447.
Fegfeuer II, 337. 380 ff. des h. Patrick II, 384.
Felix v. Urgel 212. 214 f.
Fenelon 408. Mystik II, 15. Rel. II, 8.
Fessler 199. 252.
Feuerbach, Christenth. II, 12. Phil. u. Christenth. II, 40. Vervollkommnung des Christenth. II, 80. Wassercur kalte II, 316.
Feuertaufe II, 382.
Fichte 455 ff. 469 f. Gottesreich II, 20. Offenb. II, 27. Persönlichk. Gottes II, 94. Schöpfung II, 105.
— der Jüngere 464.
Fides aliena, *implicita* II, 325. *catholica* II, 287. *formata* II, 288. *specialis* II, 289.
Filioque 231 f. 292.
Firmelung II, 311.
Fischer, K. P. Trinität II, 139.
Flacius 340. 344.
Flagellanten 280. 309 f.
Flatt, Trinität II, 135.
Fleischwerdung des Logos II, 165.
Frömmigkeit II, 6 f.
Florenz, Concilium, Busse II, 308. Fegfeuer II, 380 f. Ordination II, 310. Sacrament II, 305. Oelung letzte II, 312.
Formula Consensus 376.
Fox, Georg 389.
Fränkische Kirche 194 f. 232.
Franz v. Paris 406.
Fratricellen 308. II, 400.
Frayssinous 490.
Freidenker 428.
Freiheit sittliche II, 230 ff. u. Vorseh. II, 112 f.
Fries 455. 469.
Fron-Leichnam II, 341.
Fruitio Dei II, 388.
Fulgentius 217.
Fundamentalartikel 282. II, 76.
Fusswaschung II, 312.
Gabler 463.
Gallicanische Kirche 411 ff.
Gallien 137. 176 f. 191.

Gebet zu Christo II, 152. zum Vater II, 141.
Gefühl als Religion II, 7.
Geheimniss des Glaubens 114. 123. 146. 164 f. II, 34 ff. 122.
Gehorsam Christi II, 262.
Geiler v. Kaisersberg 277.
Geissler 309 f.
Geist, göttlicher 21 f. 151. 231 f.
— heil., Ausgang II, 185 ff. Engel II, 181 f. Gabe II, 188. Gnadenreich II, 180 f. Liebe II, 126. 185. Persönlichk. II, 178 f. in d. Trinität II, 176 ff. Zeitalter desselben II, 122. 180 f. Weltseele II, 82. 176 f.
— menschlicher II, 222 ff. Entstehung II, 226. aus Gott II, 226. Schöpfung II, 225.
Geisterlehren, alte II, 189 f.
Geistigkeit Gottes II, 99.
Geistlicher Stand II, 362.
Gelasius 192.
Genfer Kirche 367 ff. Socinianismus II, 133.
Gennadius 216. 244.
Genugthuung Christi 269 ff.
Georg v. Trapezunt 245.
Gerbert 196. 200.
Gerhard Segarelli 297 f.
Germanische Kirche 73 f.
Gerson 276 f. Fegfeuer II, 385. *Sentimentum* II, 8. unsichtb. Kirche II, 360.
Gesetz u. Evang. II, 291.
Gespenster II, 377.
Gestirnfatum II, 111.
Gewissener 355.
Gichtelianer 338.
Gilbert v. Poitiers 255 f. Verdienst Christi II, 272.
Glaube II, 285 ff. christl. Begriff II, 22 ff. kath. Begriff II, 287. paulin. Begriff II, 286 f. in der Taufe II, 317. stellvertretender II, 325. u. Wissen II, 22 f.
Glaubensregel II, 62 f.
Glockentaufe II, 319.
Gnade 173 f. 401 f. II, 292 f.
Gnadenmittel II, 297 ff.
Gnosis, Gnostiker 31 ff. Abfall II, 103. Accommodation II, 74. Auferstehung II, 370. Chiliasmus II, 399. Christus II, 146. Engel II, 193. Engelerlösung II, 204. Erbsünde II, 240. Ewigkeit d. Materie II, 103. Himmelf. II, 208. Prädestination II, 294. Sacram. II, 306. Taufe II, 313. Taufformel II, 319. Tradition II, 61. Zwischenzustände II, 376.
Gobarus, Stephan 8.
Göthe, Sacramente II, 306.
Görres 487. Mystik als Ekstase II, 13.
Göschel 463. Unsterblichk. II, 236. Versöhnungslehre II, 276.
Gomarus 373.
Gott II, 81 ff. Beweise II, 84 ff. Einheit II, 94 f. leidender II, 104. Namen II, 81. Persönlichk. II, 94. Wege der Erkenntniss II, 90 f.
Gottmensch II, 157 ff.
Gottschalk 218 ff.
Gottwerdung des Menschen II, 235.
Gratia, gratum faciens, cooperans II, 293.
Gratian, Ohrenbeichte II, 308.
Gregoire 406.
Gregor d. Erleuchter 133.
— d. Grosse 191 ff. Fegfeuer II, 381. Fürbitte f. Verdammte II, 392. Messopfer II, 337. Schutzengel II, 197. Teufel, Beschränkth. II, 216. Tod Jesu II, 267.
— v. Nazianz 129. heil. Geist II, 182 f. Höllenfahrt II, 281. Kindertaufe II, 315. 325. Leiden Christi II, 259. Priesterth. II, 363. Trinität II, 123 f. Tod Jesu II, 266. Wiederbringung aller Dinge II, 391.
— v. Nyssa 129 f. Abendmahl II, 334. Auferstehung II, 373. Engelerlösung II, 204. heil. Geist II, 183. 187. Höllenstrafen, Ende II, 383. Taufe II, 314. Teufel II, 215.
— Thaumaturgos 88.
Griechenland 72.
Griechische Kirche 226 ff. 232. 243. 291 f. 416 ff. Abendmahl II, 343. Bibellesen II, 70. Engelschöpfung II, 200. Erbsünde II, 239 f. Fegfeuer II, 380 f.

Griech. Kirche, Gnade u. Freiheit II, 292. heil. Geist, Ausgang II, 187 f. Lebensziel II, 114. Logos II, 149. Sacramente, Zahl II, 305. Tradition II, 63 f. Zwischenzustand II, 379.
Griesbach, Inspiration II, 60.
Gropper, *opus operat.* II, 303.
Grotius, Hugo 372. 374. Accommodation II, 75. Genugthuungslehre II, 274. Inspiration II, 58.
Guerike 482.
Guitmundus *de corp. Christi* II, 339.
Guyon 408.
Hadekerditae II, 280.
Hades II, 233. 284. 375 f.
Häresis 23 f. II, 356.
Hahn, Trinität II, 135.
Hamann 445.
Handauflegung II, 310.
Hasenkamp, Versöhnungslehre II, 275 f.
Haugianer 484.
Hegel 460 ff. 472 ff. Abendmahl II, 347. Beweise f. d. Dasein Gottes II, 86 f. Eigenschaften göttl. II, 88. Gottmensch II, 157. h. Geist II, 178. 185. Kirche u. Staat II, 365. Pantheismus II, 83. Persönlichk. Gottes II, 94. Religion II, 9. Sündenfall II, 249. Trinität II, 137 f. Versöhnungsl. II, 277, Wunder II, 44.
Hegesippus 78.
Heidegger 376.
Heidenthum 31 ff. 108 ff. 179 ff. 237 ff. II, 12.
Heil, christl. II, 257 ff.
Heiligkeit d. Kirche II, 355.
Heiligung II, 286 ff.
Heinrich v. England 328 f.
Helkesaiten 28.
Helix II, 166.
Helvetius 448.
Helvidius 118.
Hemerobaptisten II, 323.
Hengstenberg, Weissagung II, 48.
Henke, Christolatrie II, 157.
Henoch, Fall d. Engel II, 213. Sendung an d. Dämonen II, 219.
Henotikon 204 f.
Herakleon 43. Herakleoniten II, 311.
Herbart 464 f. Offenb. II, 32.
Herder 467 f.
Hermann, Gottf. 451.
Hermas 80. *Filius Spiritus S.* II, 179. guter u. böser Genius II, 196. Predigt im Hades II, 281.
Hermes 486 f. Glauben u. Wissen II, 25.
Hermias 82.
Hermogenes II, 103. Vorsehung II, 111.
Herrenhuter 355 ff. Gottmensch II, 156.
Hesychasten 246. 278 f.
Hexaëmeron II, 108 f.
Hexenprocesse II, 208.
Hierakas, h. Geist II, 183.
Hierarchie 177 ff. 235 f. 243. II, 363.
Hieronymus heil. 134 f. Accommodation II, 74.
— v. Prag 315.
Hilarius 137. Genugthuungsl. II, 269.
Hildebert v. Tours 255. *supra rationem* II, 39. Transsubstantiation II, 340.
Hilduin 200.
Himmelfahrt II, 279 f.
Himmelreich II, 18.
Hinkmar 220.
Hippolytus 84. Predigt im Hades II, 281. Seele Jesu II, 160. 168. Sündlosigk. Jesu II, 163.
Hirnhayn 415.
Hobbes 386. Gott II, 93. Teufel II, 210. Wunder II, 44.
Höllenfahrt II, 280 ff.
Höllen-Feuer II, 388. Strafen, Ende ders. II, 233. Ewigk. II, 383. Grade, Milderung II, 392.
Hollaz, Inspiration II, 57.
Homiliarien 195.
Homoousios 146 ff.
Homuncionitae II, 92.
Honorius v. Autun 256 f. v. Rom 208.
Huet 415.
Hugo v. S. Victor 257 ff. Sacramente II, 304.
Hume, Glaube II, 24. Offenb. II, 32. Rel. II, 7.
Hunnius, Fundamentalartik. II, 77.

Hus 311. 314 ff.
Hypostasen II, 122 f.
Hypsistarier 112.
Jacobi 452 ff. 468. Anthropomorphismus II, 92. Beweise f. Dasein Gottes II, 87. Glaube II, 24.
Jacobus 26.
Jamblichus, Glaube II, 21.
Jansenismus 400. 402 ff. II, 296 f. Bibelgebrauch II, 71. *Opus operatum* II, 303. Wunder II, 43.
Idealismus 456.
Jehovah II, 81.
Jesuiten 393 ff. Accommod. II, 74. *Disciplina arcani* II, 64. Inspiration II, 57.
Ignatius 79. Abendmahl II, 330. Einheit d. Kirche II, 354. Engelglaube an Christus II, 204. Geisterwelt II, 190. Gnade u. Freih. II, 292. Leiden Gottes II, 146. Logos II, 148. *Μυστηριον* II, 35. Subordinatianismus II, 121.
Ignaz v. Loyola 393 f.
Imitatio Christi 276.
Imputatio peccati Adamit. II, 253 ff.
Infralapsarii II, 296.
Innocenz III., Ehe II, 309. Ohrenbeichte II, 308. Transsubstantiation II, 340.
Inquisition 302 f.
Inspiration II, 52 ff. der Symbole II, 67.
Invisibilia II, 190.
Joachim v. Floris 308. II, 400.
Johann XXII. gegen Seligk. vor der Auferst. II, 377.
Johann v. Kreuze 410.
Johannes, Apostel 26. heil. Geist II, 186. Logos II, 148.
— Damascenus 188 f. Bibellesen II, 71. Busse II, 240. Erbsünde II, 239. Gottmensch II, 169 f. Hypostasen II, 123. Sacramente II, 301 Satan II, 217. Tradition II, 64. Trinität II, 124. Willensfreih. II, 231.
— v. Antiochien 162. v. Paris, Abendmahl II, 342. v. Salisbury 254 ff.
Johannesjünger 28.
Josephus, Besessene II, 216.
Jovinianus 118 f. unsichtb. Kirche II, 360.
Irenäus 83 f. Abendmahl II, 331. *Analogia fidei* II, 78. Chiliasmus II, 399. Christus als Mittler II, 260. in zwei Naturen II, 168. Ebenbild göttl. II, 244 f. Engelverehrung II, 198. *Filius mensura Patris* II, 152. Freiheit II, 230. Gerechtigk. gegen den Teufel II, 265 f. Hades II, 375. Inspiration II, 56. Menschwerdung, Grund ders. II, 158. 259. Opfer II, 336. Paradies u. Himmel II, 398. Patripassianismus II, 142. *Regula fidei* II, 62. Teufel, Fall II, 215. Gott d. Welt II, 217 f.
Irving, sündhaftes Fleisch Jesu II, 164.
Isidor, Gnostiker 43.
— v. Pelusium 127 f. Auferst. II, 373.
— v. Sevilla 196 ff. Rel. II, 6. Sacramente II, 302. 304.
Islam 183 ff. 241 ff.
Isochristen 207.
Judenchristen, Abendmahl II, 328. Gotth. Christi II, 144. h. Geist II, 176.
Judenthum 26 ff. 108. 183 f. 240 f. 496 ff.
Judicium particulare, univers. II, 387.
Julianisten 202.
Julianus v. Eclanum 174 f. Sünde in Adam II, 255.
Jumpers 391.
Junilius 192. Inspiration II, 55 f.
Justinian 206.
Justinus Martyr 81 f. Abendmahl II, 330 f. Besessene II, 216. Chiliasmus II, 398. Engel, Fall II, 213. Speise ders. II, 202. Verehrung ders. II, 119. 182. 197. Erbsünde II, 238. 240. Freiheit II, 230. Gottheit Christi II, 144. heil. Geist II, 177. unter den Engeln II, 182. Himmelfahrt II, 280. Logos als Vernunft II, 149. *λ. σπερματικος* II, 37. *σπαρεις* II, 150. Nachahmung Adams II, 255. Opfer II, 335. Reue im Hades II, 379. Sokrates II, 212. ein Christ II, 39.

Justinus M., Temporelles in der heil. Schrift II, 74. Unsterblichk. II, 232.
Justitia civilis, in spiritualibus, originalis II, 247.
Juvencus 139.
Kabbala 241. 286. 337.
Kainiten 45.
Kanon II, 49 f.
Kant 452 ff. 466 f Argument moralisches II, 87. Erbsünde II, 249. Glaube II, 24. Gottesreich II, 20. Gottmensch II, 157. Präexistenz II, 230. Offenb. II, 27. Relig. als Moral II, 8. Trinität II, 136. Versöhnungsl. II, 276. Weltende II, 394.
Karäismus 184. 241.
Karl d. Gr. 195.
Karpokratianer 44 f. Glaube u. Liebe II, 288. Gotth. Christi II, 144.
Katechetenschule 69.
Katechismen 195. Luthers 328. Römischer 399. v. Rakau 434.
Katharer 299 f. 303. Fegfeuer II, 384.
Katholicismus 397 ff. 431 ff. 484 ff.
Katholicität II, 356.
Katholische Kirche, Abendmahl II, 340 f. Ausgang des h. Geistes II, 185 ff. Bibelgesellschaft II, 71. Busse II, 308. Ehe II, 309. Engelschöpfung II, 200. Erbsünde II, 247 f. Fegfeuer II, 381. Glaube, Begriff II, 287. Gnadenmittel II, 298. Inspiration II, 57. Messopfer II, 341. *Opus operatum* II, 303. Perfectibilität II, 80. Priesterthum II, 310. Rechtfertigung u. Heiligung II, 290. Sacramente II, 305. Satisfactionen II, 315 f. Taufe häretische II, 329. Tradition II, 63 f. Verdienst eignes II, 293. Vulgata II, 70 f.
Kelchentziehung 283. II, 350 ff.
Κεφάλαια 8.
Kepler 339.
Kerner, Justin. 479.
Ketzername 303.
Kindercommunion II, 343.
Kindertaufe II, 315. 322.
Kirche 23. II, 10. 352 ff. ideale II, 18. kath. evang. II, 353. sichtbare u. unsichtb. II, 359 f. u. Staat II, 361 ff.
Kirchentrennung 187. 210. 226. 230 f. 232. 291 f. 421.
Kist, Nik. 18.
Klerus II, 362 f.
Klopstock II, 219.
Kuntzen 355.
Kopten 220.
Kreuzbrüder 309 f.
Kreuzeszeichen II, 227. II, 263 f.
Krug 454. Perfectibilität II, 80.
Kryptocalvinismus 346.
Kuhlmann 338.
Lactantius 94. Chiliasmus II, 399 f. Christus als Lehrer u. Beispiel II, 258. Dualismus II, 217. 229. Engel Emanation II, 193. *Necessitas fragilitatis* II. 240. Unsterblichk. Beweise II, 233. 235.
Lästerung d. h. Geistes II, 184 f.
Lainez 394.
Lamartine 492.
La Mennais 492.
La Mettrie 448.
Lanfrank 288 ff.
Lange, S. G. II.
Lange, L., h. Geist II, 181. Kindertaufe II, 327. Unitarier II, 134.
Lateinische Kirche 133 ff. 191 ff. 226 ff. 421.
Latitudinarismus 373. Trinität II, 133.
Lavater 479. Wunder II, 44.
Legende heil. 191.
Lehrgeheimniss II, 34.
Leibnitz 360 ff. 489. Christenthum II, 12. Höllenstr. Ewigk. II, 393. Optimismus II, 108. Trinität II, 136.
Lentz 12. 17.
Leo d. Gr. 136 f. 165. Gottmensch II, 170. Kelch im Abendmahl II, 350.
— III. 233. X. gegen Pantheism. II, 225.
Leonisten 305.
Leser 484.
Lessing 444. Bibelgebrauch II, 69. Fegfeuer II, 386. Höllenstrafen

Ewigk. II, 393. Offenb. II, 29. *Regula fidei* II, 62. Trinität II, 136. Unsterblichk. II, 233.
Leydecker 377.
Liebe u. Glaube II, 288.
Ligue 491.
Liguori 397.
Limbi II, 376 f.
Lindner, Abendmahl II, 347.
Liturgie 191.
Liturgisches Recht II, 365.
Locales in d. h. Schrift II, 74.
Loci theologici 331.
Locke 385. 427.
Logos 80 f. 140 ff. II, 27. 147. in d. h. Schrift II, 37. für freien Vernunftgebrauch II, 36 f.
Lollharden 310 f. 314.
Lombardus, Petrus 8. 353 ff. Absolution II, 308 Allmacht II, 98. *Concomitantia* II, 351. Ehe II, 309. Genius, guter u. böser II, 197. Kreuz als Mausefalle II, 265. *Meritum angelorum* II, 205. *Nihilianismus* II, 161. Opfer im Abendm. II, 338. Sacramente II, 300. 305 *Simplicitas animae* II, 223. Taufe, Nothwendigk. II, 318 f.
Loskaufung v. Satan II, 265 f.
Lucidus 215.
Lucifer 138. II, 212.
Luciferianer II, 227.
Lücke, Trinität II, 139 f.
Luther 325 ff. Abendmahl II, 344 f. Blut in d. Taufe II, 316 f. Dionys. Areop. II, 195. Exorcismus II, 322. Fegfeuer II, 385. Gottmensch II, 173. Kanon II, 51. Sacramente, Wirkung, Zahl II, 306. Seelenschlaf II, 378. *Servum arbitrium* II, 113. 295. Taufwirkung II, 317 f. Teufel II, 209. Vernunft II, 39. Werke, gute II, 290. Wunder II, 42.
Lutherische Dogmatiker, *Communicatio idiomm.* II, 173 ff. Ebenbild göttl. II, 246. Erbsünde II, 248. Exorcismus II, 322. *Fides implicita* II, 325. *Formale, materiale* II, 113. Inspiration II, 56 f. Taufe u. Wiedergeburt II, 318. Temporelles in d. h. Schrift II, 74. *Terminus vitae* II, 114. Vernunft II, 39 f.
Lutherthum 339 ff. 430 ff. s. prot. Kirche.
Macedonianer 146. 151 f.
Mährische Brüder 317.
Märtyrer im Paradies II, 375. Opfer II, 268.
Magie II, 209.
Maimonides 240 f.
Maistre 490 f.
Makarius 115.
Maldonatus 401.
Malebranche 379.
Mandeville 429.
Manducatio Capernaitica II, 342.
Manichäismus 53 ff. 303 f. Ebenbild göttl. II, 243. Christus II, 147. Gott, leidender II, 104 f. Himmelfahrt II, 280. Kelch II, 350. Perfectibilität II, 79. Satan II, 207. Taufe II, 323.
Manuel, Niklas 335.
Marcellus v. Ancyra 152 f. II, 154.
Marcion 47 ff. Ἀρχαι drei II, 121. Christus II, 147. Höllenfahrt II, 280 f. Kanon II, 50. Taufe, Grade II, 323. Tod Christi II, 266.
Marcus 142. II, 311. 319. Weinverwandlung II, 331.
Marheineke 15. 471 f. Schöpfung a. Nichts II, 106. Teufel II, 211. Trinität II, 138.
Maria, *immaculata conceptio* 400 f. Verehrung II, 162. u. Eva II, 238.
Maroniten 211.
Martensen, Mystik II, 13.
Martin, St. 338. 478.
Martyrium Jesu II, 262.
Massilienser 177.
Materialismus 447. II, 222.
Matrimonium II, 309.
Mauriner 10.
Mauvillon 443.
Maxentius 216.
Maximus Confessor 190. Planudes 291.
Mechitaristen 211.
Meinen u. Glauben II, 23.
Meistersänger 279 f.
Melanchthon 330 f.

Melanchthon, Prädest. II, 295. Sacramente II, 305 f. Trinität II, 126.
Melchisedek II, 183. Herrschaft II, 364.
Melchiten II, 364.
Meletianer 149.
Melito 81. II, 143. 221. 224. Kanon d. A. T. II, 50.
Memoria Bewusstsein II, 126.
Menander 35.
Mendelssohn 364. 497.
Menken, Prüfungsleiden Jesu II, 276.
Mennas 207.
Mennoniten 334 f.
Mensch 220 ff.
Menschensohn 22.
Menschwerdung II, 165 ff.
Meritum congrui, condigni II, 293.
Messalianer 115 f.
Messianische Erwartung 21. 29
Metempsychose II, 226. 382 f.
Methodismus 387 ff.
Methodius 90. Auferstehung II, 373. Incarnation in Adam II, 158. Willensfreih. II, 231.
Metrophanes Kritopulos 418.
Michael, Bethäuser II, 198.
Michael Cerularius 234. Paläologus 292.
Michaelis 446.
Michelet 463.
Mikrokosmus II, 92 f.
Minnesänger 279 f.
Minucius Felix 82. 93.
Miraculum, mirabile II, 41.
Mirandula, Jo. Pico 284.
Misologisch II, 35 f.
Missa II, 335 f. 337.
Mithra 62.
Mittelbar, unmittelbar II, 28.
Mittlerwerk Christi II, 260.
Mitwirkung Gottes II, 292.
Möhler 15. 486. 489. Fegfeuer II, 386. *Opus operatum* II, 303. Tradition II, 66. Trinität II, 121.
Mönchthum 187.
Mogilas 420.
Mohammed als Paraclet II, 79.
Molina 401 f.
Molinos 407.
Monarchia div. II, 95.
Monarchianer 100.
Monismus 463.
Monophysiten 180. 200 ff. Seele Jesu II, 161. Tritheismus II, 128.
Monotheismus II, 95.
Monotheleten 208 ff. II, 168.
Montaigne 270. 415.
Montanismus 95 ff. Inspiration II, 53. Vervollkommnung d. Christenth. II, 79.
Montesquieu 450.
Moral als Religion II, 8.
Morgan 428 f.
Moschus 191.
Mosheim 11. 442.
Muhammedanismus 183 ff. 241 ff.
Müller, Jul., Anthropomorphismus II, 92. Präexistenz II, 230. Sündenfall II, 250. Trinität II, 140.
Münscher 11. 17.
Münter 11.
Musäus, Inspiration II, 59.
Mysterien 62 ff. II, 300. Gebräuche II, 300.
Μυστηριον II, 35.
Mystik 114 f. 257 ff. 262 f. 272 ff. 351 f. 379. 407 ff. 478 ff. II, 12 ff. 91. Liebe II, 289. pantheistische II, 83. Nachahmung Christi II, 261. Tod Christi II, 272. Trinität II, 127. Vergöttlichung II, 260.
Nachahmung Christi II, 261.
Nazarenismus 28.
Neander 12. 23. Glauben u. Wissen II, 25.
Nemesius 132. Anthropologie II, 221.
Neologie 444.
Nestorianismus 165 f. 210. II, 167. Abendmahl II, 328. h. Geist II, 187.
Nestorius 158 ff. Erlösung II, 260. Tetradismus II, 129.
Nettesheim 285.
Neues Testament II, 49 ff.
Neu-Platonismus 66 f. Dämonienclassen II, 194. *Δαιμονες περιχοσμιοι* II, 217. Offenb. u. Wunder II, 21. Vereinigung m. Gott II, 167. Trinität II, 117.
Nicäa, Synode 147 f. h. Geist II, 183.

Nicole 405.
Nihilianismus II, 161.
Nikolaiten 35.
Nikolaus v. Clamengis 270. Cusanus 269. 271. v. Lyra 268 f.
Nilus 291.
Niobiten 202.
Niphus 296.
Nisibis, Schule 70.
Nitzsch, C. I., Adam μονογενης II, 158 f. Trinität II, 139.
— C. L., Offenbarung II, 29.
Noetus 101 f. II, 153.
Nominalismus 248 ff. Attribute göttl. II, 88. Tritheismus II, 128 f.
Nonnus 125. Κενεωνες II, 193.
Nordamerika 387.
Novalis 457.
Novatianus 93. Christus II, 146.
Obduratio daemonum II, 218.
Obedientia activa, passiva II, 273.
Oblationen im Abendmahl II, 335. für d. Todten II, 379 f.
Occam 267 f. Beweise f. d. Dasein Gottes II, 87.
Occasionalismus II, 113.
Oekolampadius, Abendmahl II, 348.
Oekonomos, Const. 420.
Oekumenische Concilien 148.
Oelung, letzte II, 311 f.
Offenbarung II, 25 ff. historische II, 29. mittelb. II, 23 f. Möglichk. II, 32. myst. II, 29. Nothwendigk. II, 32 f. unmittelb. II, 31 f. uranfängl. II, 30. u. Vernunft II, 34 f. 38.
Olshausen, leibl. Verklär. Jesu II, 279.
Ὁμοιωσις Aehnlichkeit Gottes II, 242.
Ὁμοουσιον II, 123.
Opfer im Abendmahle II, 335 ff. für d. Todten II, 379 f.
Ophiten 44 f. Sündenfall II, 252.
Optimismus II, 108 f.
Opus operatum II, 288 f. 303.
Oratorium, Väter des 400.
Ordination II, 310.
Ordo II, 310.
Origenes 71. 82. 85 ff. Abendmahl II, 332. Accommodation II, 73. Allmacht II, 97. Anthropologie II, 221. Ἀποκαταστασις τ. παντων II, 390 f. 401. Apost. Verkündigung II, 76. Auferstehung II, 279. 372. Chiliasm. II, 397. Christus II, 150 f. Dämonen, Fall II, 213. 215. Bekehrung II, 219. Gottes Scharfrichter II, 218. Ebenbild, Verlust II, 243. Engel II, 192. Engel-Erlösung II, 204. Engel-Freih. II, 203. Engel-Grade II, 205. Engel-Schöpfung II, 200. Erbsünde II, 254. Ewigk. d. Höllenstrafen II, 389. d. Welten II, 103. Geisterwelt II, 190. Gestirngeister II, 195. Glauben u. Wissen II, 24. Gott, Persönlichk. II, 94. Gottmensch II, 166. heil. Geist II, 177. Ursprung desselb. II, 186. Inspiration II, 56. Kanon II, 51. Kindertaufe II, 324. Kirche, eigentliche II, 360. Läuterung im Hades II, 376. Märtyrerthum II, 264. Mittel d. Sündenvergebung II, 288. Mittlerwerk Christi II, 260. Μυστηρια II, 35. Opfertod Jesu, Nothwendigk. II, 268. Paradies II, 398. Präexistenz II, 227. Reinigungsfeuer II, 382. Seele II, 223. Jesu II, 159 f. Subordinatianismus II, 121. Sünde angeborne II, 240. Tetradismus II, 129. Tod Jesu II, 263. Unsterblichk. II, 235. Verdienst Christi II, 259. Weltgericht II, 387. Weltverbrennung II, 396. Willensfreih. II, 231. Wunderbeweis II, 47.
Origenistischer Streit 206 f.
Orthodoxie 341 f. II, 67.
Osiander, And., Erlösung II, 273. Gottmensch II, 158. 174. Rechtfertigung II, 291. Symbole II, 67.
Ottfried 195.
Οὐσια, ὑποστασις II, 123.
Paine, Perfectibilität II, 80.
Palamas 278.
Pamphilus 90.
Pantheismus 379 ff. II, 81 ff. Abendmahl II, 338. 342. 347. Attribute göttl. II, 88. Erbsünde II, 255.

Pantheismus, Gotteserkenntniss II, 90. Prädestination II, 294 f. Schöpfung II, 101. Unsterblichk. II, 236. Untergang in Gott II, 394. Trinität II, 127. Weltuntergang II, 395. Wissen göttliches II, 99. Wunder II, 44.
Papias 30. 78. Chiliasmus II, 119. 398. Tradition II, 60. Trinität II, 119.
Papstname bei d. Ketzern 303.
Paracelsus 336.
Parteien z. Läuterung d. Kirche 318 ff.
Paradies II, 251. 388. 398.
Parsismus, Auferstehung II, 369.
Pascal 405. Lieben u. Erkennen II, 8.
Paschasius Radbert. 221 ff. Abendmahl, Verwandl. II, 330. *Justitia fidei* II, 289. Sacramente II, 304.
Passagier, Patarener 302.
Patristik 13. 14.
Patripassianer 102. II, 142.
Patritius 414.
Paulicianer 181 ff. Sacramente II, 307.
Paulus 25 f. Gesetz u. Gnade II, 291.
— v. Samosata 105 ff. II, 154.
Pauperes de Lugduno 305.
Pelagianischer Streit 166 ff. II, 246 ff.
Pelagius II, 239. Gesetzeserfüllung II, 291. Gnade u. Freih. II, 292. Kindertaufe II, 315. 324. Offenbarung II, 33.
Penn 390.
Perfectibilität II, 78 ff.
Περιχωρησις II, 169.
Persönlichk. Gottes II, 94. d. h. Geistes II, 178 f.
Petavius 10.
Peter de Bruys 301.
Petersen 354. II, 401.
Petrarca 281.
Petrus 25. de Alliaco, Unfehlbark. d. Concil. II, 359.
— Fullo 203. Mongus 201.
— v. Antiochien 235.
Pfaff 381 f.
Philastrius, Giganten-Häresis II, 214.
Philippi, thätiger Gehorsam Chr. II, 276.
Philo, Logos II, 149. dreifaches Amt desselb. II, 259. Sünde, angeborne II, 240. Trinität II, 101. 117. Wunderbegriff relig. II, 42.
Philoponus 180. Auferstehung II, 373.
Philosophie u. Christenth. II, 16 f. 37.
Philosophische u. theol. Wahrh. II, 37. 40.
Photinus 154 f. 437. II, 154.
Photius 189. 229. 234.
Phrygien 72.
Phthartolaträ 200.
Piaristen 397.
Picardi 317.
Picus v. Mirandola, Höllenfahrt II, 284.
Pietismus 349. Christus II, 156. Gottesreich II, 19. Inspiration II, 59. Offenb. II, 39. Symbole II, 67.
Piscator 375 f.
Pius II., letzte Oelung II, 312.
Placäus 375.
Plan Jesu II, 12.
Planck 12. 15.
Platonismus 66 ff. 108 f. 179. 245. Accommodation II, 73. *Εἰδωλον* II, 224. Fall d. Geister II, 213. Glauben, Wissen II, 23. Logos II, 149. Offenb. II, 33. Reinigungsfeuer II, 380 f. Trinität II, 116 f. Unsterblichk. II, 236. Urmaterie II, 103 f. Zeitalter goldenes II, 251.
Pletho 245.
Plotin, *πιστις* II, 21.
Πνευμα u. *λογος* II, 178 f. *ψυχη* II, 224.
Πνευματικοι II, 224.
Pneumatomachen 151. II, 183.
Poena damni II, 377.
Pönitentiarien 190.
Poiret 379.
Polemianer 157.
Polemik 13. 15. 83 ff. 188 ff. 442.
Polykarp 78. Ewigk. d. Höllenfeuers II, 389.
Pomponatius 296 f. 413. Naturwunder II, 43. Unsterblichk. II, 373.

Pope 429.
Pordage 338.
Porphyrius 108 f. 249.
Port-Royal 404 f.
Positiv II, 26. 30 f. u. negativ II, 31.
Posteriora Dei II, 85.
Potestas ordinis, clavium II, 361.
Präadamiten II, 250.
Prädestinatianer 215 ff.
Prädestination 175. II, 232. 292 ff.
Präexistenz II, 226 ff. jüd. u. platon. II, 227.
Präformation in Adam II, 257. d. Wunder II, 44.
Prätorius 354.
Praxeas 101. 103. II, 153.
Priesterthum II, 362. allgem. II, 310.
Primsignirung II, 314.
Priscillianismus 110 ff.
Privatbeichte II, 309.
Proclus 108. 179. *μυστικον, γνωστικον* II, 13.
Procrastinatio II, 315.
Prokopowicz, Theoph. 422.
Prophetie, göttl. u. falsche II, 47. heidn. u. jüd. Begriff II, 53.
Prosper 176.
Προσωπα II, 123.
Protestantische Kirche 322 ff. 431 ff. Begriff ders. II, 353. Abendmahl II, 344 ff. u. Beichte II, 349. Absolution II, 308. Analogie d. Glaubens II, 78. Bibelgebrauch II, 71. Chiliasmus II, 400. Confirmation II, 311. Ehe II, 310. Engelverehrung II, 199. Erbsünde II, 247 f. Ewigk. d. Höllenstr. II, 389. Fegfeuer II, 385. Geistl. Stand II, 310. Gesetz u. Ev. II, 291. Gespenster II, 377. Gnadenmittel II, 298. Höllenfahrt II, 285. Kirche, Einh. II, 355. sichtb. u. unsichtb. II, 359. Ohrenbeichte II, 309. *Opus operatum* II, 303. Rechtfertigung II, 289. Satisfaction alleinige Christi II, 273. Symbole II, 67. Synergismus II, 295. Taufe II, 317. Temporelles II, 74. Teufel II, 209. Tradition II, 64. Werke, Nothwendigk. II, 290.
Protoktistae 207.
Providentia specialis II, 111.
Prudentius 140. Apotheosen II, 155. Präexistenz II, 229. Rast d. Verdammten II, 392.
Psellus, Dämonen II, 208.
Ptolomäus, Gnostik. 43.
Publicaner 302.
Pullein, Robert II, 229. Kelchentzieh. II, 351.
Puseyismus, Tradition II, 65.
Pythagoreismus 64.
Quadratus 81.
Quakerthum 387. 389 f. Perfectibilität II, 79. Sacramente II, 307. Tod Jesu II, 273. Trinität II, 139 f.
Quesnel 404 f.
Quietismus 407 f.
Rabanus Maurus 218. 223 f.
Rabbinismus 497 f.
Rabelais 323.
Raimund v. Sabunde 269 f. moral. Argument II, 86. Offenb. zweifache II, 28.
Ramus, Peter 359.
Raskolniken 423.
Rast der Verdammten II, 392.
Ratherius 195.
Rathmann, Wirksamk. des göttl. Worts II, 299.
Ratio regenerata, regeniti II, 39.
Rationalismus 475 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 20. 75. Aufersteh. II, 374. Christus II, 157. als Beispiel II, 261. u. Lehrer II, 258. Engel II, 192. Erbsünde II, 248. Glaube alleinseligm. II, 290. heil. Schrift II, 72. Katholicism. II, 72. Perfectibilität II, 80. Philosophie II, 40. Sacramente II, 306. Versöhnungslehre II, 276.
Ratramnus 219. 223 f.
Realismus 248 ff.
Rechtfertigung II, 285 ff.
Redemtoristen 397.
Reformation 318 ff.
Reformirte Kirche 365 ff. 430 ff. Bann II, 362. s. Calvin.
Refrigerium II, 380.
Regula fidei II, 62 f.
Rehm 13.

Reich göttl. 21 f. II, 17 f. 19.
Reimarus 443.
Reinhard, Seelenschlaf II, 378.
Religion II, 5 ff. als Erkenntniss II, 8. Gefühl II, 7 f. Moral II, 8. Poesie II, 9. natürl. II, 26 f. geoffenb. u. positive II, 30 f.
Religionslehre II, 7.
Remigius 219.
Reuchlin 285 f.
Reue der Verdammten II, 389.
Reusch, Trinität II, 136.
Revolution französ. 447. 450.
Rhynsburger 374.
Richard v. S. Victor 257 ff. Trinität II, 126.
Richter, Fr., Unsterblichk. II, 236.
Roëll 378.
Röhr, Symbol neues II, 67.
Rössler 11.
Roger Baco, Wunder II, 43.
Rom 73.
Roscellinus, Tritheismus II, 129.
Rosenkranz 472.
Rosenkreuzer 337.
Rothe, Kirche u. Staat II, 365.
Rousseau 449. Wunder II, 44.
Rudelbach 482. Symbole II, 68.
Rufinus 138. Höllenfahrt II, 282 f.
Ruina diabolica II, 218.
Rupert v. Deutz 256 f.
Russische Kirche 422 ff.
Ruysbroek 274. Selbstvernichtung II, 14.
Sabbatati 306.
Sabellianismus 99 ff. II, 120. 122. h. Geist II, 180. als Pantheism. II, 82. Patripassianism. II, 142. Trinitätsanalogien II, 127.
Sachs, Hans 335.
Sacramentalia II, 321.
Sacramentarier II, 346.
Sacramente II, 299 ff. Nothwendigk. II, 307. Zahl II, 304. des A. Test. II, 302 f.
Sacramentum II, 35. *corporis Christi* II, 333.
Sadoletus 296.
Salbung, jüdische II, 258. Sacramente II, 311.
Sales, Joh. Fr. v. 409.
Salvador 498.
Salvianus *de gubernatione* II, 110.
Sampsäer 28.
Sanchuniaton II, 109.
Sarabaiten 207.
Sartorius, *Communicatio idiomm.* II, 175. Versöhnungslehre II, 276.
Satan II, 205 ff.
Satanianer II, 208.
Satisfaction Christi II, 269. eigene II, 272. 288. 315 f. *operis* II, 308.
Saturninus 37 f. 41.
Saumur 374 ff.
Savonarola 277 f.
Schattenreich II, 374 ff.
Schelling 458 ff. 470 ff. Erbsünde II, 249. Pantheismus II, 83. positiv II, 31. Satanologie II, 211. Trinität II, 137. Urböses II, 211. Versöhnungslehre II, 276.
Schicksal II, 114.
Schlegel, Fr. 457.
— G., Trinität II, 135.
Schleiermacher 468. Christologie II, 156. Engel II, 192. Erbsünde als Gesammtschuld II, 255. Ewigk. d. Welt II, 105. Freih. d. Kirche II, 365. heil. Geist II, 178. Phil. u. Rel. II, 40. Prädestination II, 297. Sacramente II, 307. Sündlosigk. Jesu II, 163. Symbole II, 67. Trinität II, 136. Versöhnungsl. II, 277 f. Vollendung, allgem. II, 391. Weissagung alttest. II, 48. Wunder II, 45.
Schlichting 434.
Schöpfung II, 101 ff. Endzweck II, 107. zweifache II, 104. aus Nichts II, 106. in d. Zeit II, 107. d. Engel II, 200.
Scholastik 188. 248 ff. 259 f. *Communicatio idiomm.* II, 171 f. Dämonen II, 220. Ehe II, 309. Engel II, 199. 202. Fegfeuer II, 384. *Fides formata* II, 288 f. *Forma* II, 77. Gnadenwirkung II, 293. Gott, Einh. II, 95. Gotteserkenntniss II, 91. heil. Geist als Gabe II, 189. Offenb., Nothwendigk. II, 34. Philosophie II, 40. Princip II, 38. Spiritualismus II, 223. Temporelles II, 74.

Vorsehung II, 110. Wunder II, 41.
Schottische Kirche 369.
Schrift heilige 49 ff. Glaubwürdigk. II, 60. Lehrcodex II, 72. Volksgebrauch II, 68 f.
— u. Geist II, 66. 78 f.
Schriftreligion II, 75.
Schubert, göttl. Wort II, 299.
Schuld, Gesammtschuld II, 255.
Schwärmer 310 f. 479.
Schwarz, Abendmahl II, 347.
Schweizer, Prädest. allg. z. Heile II, 297. 391.
Schwenkfeld 336. Abendmahl II, 348. Doketismus II, 159. Rechtfertigung II, 291. Tod Jesu II, 273. Wort inneres II, 299.
Schwerter zwei, Staat u. Kirche II, 364.
Scientia media II, 100.
Scotisten 265 ff.
Secten 293 ff. 386 f. 423.
Sedulius 139.
Seelenlehre II, 222 ff.
Seelenschlaf II, 378.
Seelenwanderung II, 382 f.
Seligkeit II, 387 f.
Semiarianer 144. II, 154.
Semipelagianer 177. 215 ff. II, 292 f.
Semler 10. 446. Accommodation II, 75. Dämonische II, 45. 210. Fundamentalartikel II, 77. Kanon II, 52. Trinität II, 134.
Sennert 360.
Sentenzen 8.
Separatismus II, 355.
Servatus Lupus 219 f.
Servetus, Mich. 133. II, 131.
Severianer 210 f.
Shaftesbury 427.
Shakers 391.
Silberschlag, Trinität II, 135.
Simon, Graf St. S. 494. Magus 34 f. v. Tournay 294 f.
Simonianer, alleinseligm. Glaube II, 287 f. Trinität II, 140.
Skepticismus 65.
Slaven 423. dualist. Satanslehre II, 208.
Socinianismus 334. 430. II, 131. 434 ff. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Allwissenh. II, 100. Christus II, 155. Ebenbild göttl. II, 245. Erbsünde II, 248. Ewigk. d. Höllenstr. II, 393. heil. Geist II, 182. Himmelfahrt II, 278 f. Inspiration II, 58. Seelenschlaf II, 378. Tod Jesu II, 274 f.
Sohn Gottes 22. II, 143 ff.
Sokratische Schule, Beweise f. Dasein Gottes II, 87.
Soner 360. Ewigk. d. Höllenstr. II, 393.
Sophia II, 179.
Spalding 442.
Spanische Kirche 232.
Species im Abendmahle II, 340.
Spee, poetische Mystik II, 15.
Spener 337. 349 ff. Chiliasmus II, 400. Gottesreich II, 19.
Spinoza 380 f. Gott II, 93. Gotteserkenntniss II, 90. Offenb. II, 27 f. 32. Pantheismus II, 82. Rel. als Gehorsam II, 9. Sohn Gottes II, 155 f. Teufel II, 210.
Spirituales 308.
Staat u. Kirche II, 361 ff.
Stäudlin 13.
Staupitz, alleinseligm. Glaube II, 289.
Stedinger 307.
Stercoranismus II, 342.
Steudel, Trinität II, 135.
Stoicismus 66.
Storr, Wunder Jesu II, 45. Teufel II, 211.
Strauss 474 f. Abendmahl II, 347. Engel II, 192. Gottmensch II, 157. Mythische Wunderauflösung II, 44. 46. Persönlichk. Gottes II, 94. Sacramente II, 307. Trinität II, 138.
Sturdza 422 f.
Subordinatianismus 100. II, 120 f.
Subsistentia II, 124.
Sühnopfer II, 267 f.
Sünde II, 249 ff. nicht alleiniger Grund d. Menschwerdung Christi II, 241.
Sündenfall 172 f. II, 250 ff. als Anfang d. Guten II, 252.
Sündenlosigk. Jesu II, 162 f.
Summen, theol. 261.
Super naturam II, 35.

Supernaturalismus 477. Abendmahl II, 347. Accommodation II, 75. Erbsünde II, 249. 257. Erdumwandlung II, 396. Ewigkeit d. Höllenstr. relative II, 393. Fundamentalartikel II, 77. Inspiration II, 59. Teufel II, 211. Trinität II, 134. Versöhnung II, 275
— formaler II, 27. vernunftbassender II, 37.
Supralapsarii II, 296.
Suso 273. II, 14.
Swedenborgianismus 438 ff. 479. Anthropomorphismus II, 93. Hades II, 377. Geister II, 191. Offenb. II, 32. Schriftlehre, Vervollkommn. II, 79. Trinität II, 139 f.
Swift 429.
Symbola im Abendmahle II, 329. 331. 338 f. 344 ff. 347.
Symbole 227. 341 f. 369 f. 399. 419. 496. II, 63. 66.
Symbolik 13.
Synergismus 340. II, 295 f.
Synesius 124 f. Accommodation II, 73. Präexistenz II, 229. Satan als Gegengott II, 216. Trinität II, 127. 141.
Synkretismus 346 ff. Inspiration II, 59. Fundamentalartikel II, 77.
Synusiasten 157.
Syrische Kirche 130.
Taboriten 316 f. 2 Sacramente II, 305.
Talmud 240 f.
Tanchelm 301.
Tatianus 47. 82. Adam, verdammt II, 254. Auferstehung II, 372. Besessne II, 216. *Δαιμονες*, Geistigk. II, 201. Engel, Fall II, 215. Geist des Menschen, höherer, verlorner II, 225. Geister d. Hyle II, 212. Satan *πρωτογονος* II, 216. Unsterblichk. II, 233. Weltverbrennung II, 396.
Taufe II, 312 ff. Blut-Begierd-Taufe II, 318. Tauf-Engel II, 197. 316. Tauf-Formel II, 119. 319. Kindertaufe II, 315. Noth-Taufe II, 318. Nothwendigk. II, 318. Untertauchung II, 320. Verzögerung II, 315.
Tauler 272 f. Interdict, ungerechtes II, 308. Gotteserkenntniss 89. Mensch aus Gott II, 226. Sacramente 305.
Taurellus 360. Vorsehung II, 111.
Tausendjähriges Reich II, 394 ff.
Temporelles in d. h. Schrift II, 74.
Territorialsystem II, 366.
Tertullianus 82. 84. 91 ff. Abendmahl II, 332. Analogien d. Trinität II, 127. Chiliasmus II, 399. Christus II, 147. Dämon d. Socrates II, 212. Dämonen, Reue II, 219. Engel, Fall II, 213. 215. Exorcismus II, 321. *Filius forma Patris* II, 153. Gotteskenntniss II, 89. Gottmensch II, 168. Inspiration II, 53. Ketzertaufe II, 323. Kindertaufe II, 324. Logos II, 126. Materialismus II, 222. Misologie II, 36. 40. Offenb. Nothw. II, 33. *Προβολη* II, 151. Salbung II, 311. *Satisfacere* II, 269. *Sermo, Ratio, Logos* II, 148. *Sermo Spiritus S.* II, 179 f. Taufe II, 314 f. Taufverzögerung II, 315. Taufwirkung II, 316. *Testimonium animae* II, 39. Tradition II, 61. 70. *Traduæ animae* II, 227. *peccati* II, 241. Trinität II, 121. Tritheismus II, 129. Vervollkommnung d. Christenth. II, 79. Vulcane II, 395. Zwischenzustand II, 376. 379.
Tetradismus 204. II, 129.
Teufel II, 205 ff. im Paradies II, 250 f. unter d. Deutschen II, 208.
Thaer 443.
Theandriten 202.
Themistius 203.
Theodice II, 114.
Theodor v. Mopsuhestia 125. 127. 167. Erbsünde II, 239. gegen Augustin II, 253. Höllenstrafen, Ende II, 391. Inspiration II, 55. Menschlichkeiten Jesu II, 164. Weissagungen II, 48.
Theodoret v. Cyrus 125. 127. 162. Abendmahl II, 334.
Theodotus 98.
Theodulph 233.
Θεολογια Lehre v. d. Gotth. Christi II, 143 f.

Theol. u. philos. Wahrh. II, 37. 40.
Theopaschiten 203 f. II, 142.
Theophilanthropen 493.
Theophilus v. Alexandrien 124. 206.
Theophilus v. Antiochien 82. Adam νηπιος II, 251. Λογος ἐνδιαθετος II, 149. Satan Verführer Kains II, 251. *Trias* II, 120. Unsterblichkeit II, 233.
Theophylaktus 190.
Θεος relativ II, 146. v. Christo II, 152.
Theosophie 337 f. 351 II, 14.
Θεοτοκος 161. II, 166.
Therese a Jesu 410.
Tholuck, Inspiration II, 59.
Thomas Aquinas 260 ff. Abendmahl II, 339. Anthropologie II, 221. Dämonen II, 220. Engelnatur II, 202. Excommunication ungerechte II, 308. Exorcismus II, 321. Heil. Geist, Wirksamk. II, 299. Höllenfahrt II, 284. Mitwirkung II, 113. Psychologie II, 225. Sacramente II, 302 ff. *potissima* II, 305. u. *Sacrificia* II, 341. *Satisfactio superabundans* II, 271. Seele Einfachh. II, 223. Trinität II, 125. Unsterblichk. II, 235.
— v. Kempen 275.
Thomaschristen 210.
Thomasius 353. Hexenprocess II, 211.
Thomisten 265 ff.
Thophail, Ibn 242.
Timotheus v. Alexandrien 201.
Tindal 428.
Tittmann 13.
Tod dreifacher II, 252. Wohlthat oder Strafe II, 254.
Tod Christi II, 262 ff. Gehorsam thätiger Christi II, 275. Genugthuung II, 263. Loskaufung v. Satan II, 265 f. Sieg ü. d. Dämonen II, 264 f. Sühnopfer II, 267 ff.
Todtenrichter II, 387.
Töllner, Inspir. II, 59. Symbole II, 68.
Toland 426 ff. Glaubensgeheimniss II, 35. Pantheismus II, 83.
Toleranz II, 366.
Tonsur II, 310.
Tours, Schule 246. 288.
Tradition 433. 489. II, 60 ff. conservativ II, 80. kirchl. Geist II, 65.
Traduciani II, 227 f.
Transfiguratio II, 340.
Transsubstantiation II, 338 ff.
Triadenlehren II, 115 f.
Trient, Concil. 393. 397 ff.
Trinität II, 115 ff. specul. u. populäre Deutungen II, 133 ff.
Triplicitas II, 120.
Trisagion 203 f.
Tritheismus 204. II, 128 f.
Troubadours 279.
Troxler 460.
Tübinger Schule, Trinität II, 134 f.
Turretin 381. Fundamentalartikel II, 77.
Twesten 468. Teufel II, 211. Trinität II, 139.
Ubiquität II, 174.
Ullmann, Sündlosigk. Jesu II, 163.
Unctio extrema II, 312.
Unerkennbarkeit Gottes II, 88 f.
Ungesäuertes 292. II, 343.
Union 482 f.
Unitarier 332. 434 ff. II, 130 ff.
Universalien 249 ff.
Universalismus 375.
Unpersönlichk. Jesu II, 169. 171.
Unsichtbare Kirche II, 359 f.
Unsterblichkeit II, 232 ff. 369. Beweise II, 235. durch Auferstehung bedingt II, 234.
Untrüglichkeit II, 358 f. d. Päpste II, 359.
Urchristenthum II, 16.
Urlsperger, Trinität II, 135.
Urzustand d. Menschen II, 250 ff.
Utraquisten II, 316.
Valentinianer 40 ff. Glaube II, 23. ohne die Werke II, 288. Vernichtung des Fleischlichen II, 393.
Valla 285.
Vanini 413 f.
Vater in d. Trinität 22. II, 140 ff.
Vaterunser II, 142.
Verdammniss II, 387 f.
Verfall d. Menschh. II, 236 ff.
Vergeltung sittliche II, 386 ff.

Vergöttlichung II, 259.
Vernichtung d. Welt II, 395. durch Höllenstrafen II, 233.
Vernunft, über u. gegen II, 39 f. u. Offenb. II, 34 f.
Versöhnung II, 259 ff.
Vervollkommnung d. Christenth. II, 77 f.
Victor, St., Schule 255. 257.
Victorinus 138.
Vigilantius 119.
Vincentius v. Beauvais 268.
— v. Lirin. 139. 216. Tradition II, 63.
Viret 367 f.
Visio Dei II, 387.
Vitalis 157.
Voëtius 378.
Voltaire 448. Wunder II, 44.
Voluntas antecedens, signi II, 98.
Vorläufer der Reformation 282 ff. 304 ff.
Vorsehung II, 109 ff. u. Freih. II, 112 f.
Vorstius 374.
Vulgata II, 70.
Walch 11. 16.
Waldenser 280. 304 ff. Fegfeuer II, 384. Priesterweihe II, 305. Tradition II, 64.
Walther v. S. Victor 255.
Wegscheider, Sacramente II, 306.
Weigel 337. Trinität II, 132.
Weissagung II, 46 ff. alttestam. II, 48. heidnische II, 48. Gebrauch apologet. II, 47.
Weisse 464. Auferstehung II, 234. 279. Persönlichk. Gottes II, 94. Trinität II, 137. Wunder als Allegorien II, 46.
Weltbrand II, 382 f. 395 f. stoischer II, 395 f.
Weltgericht II, 386 ff. gemaltes II, 369.
Weltseele, heil. Geist II, 176.
Weltuntergang II, 394 ff.
Werk Christi II, 258 ff.
Werke, Nothwendigk. II, 287 f. 290.
Wesel, Joh. v. 283 f.
Wesley 388 f.
Wessel, Joh. 283 f. Fegfeuer II, 385. Gehorsam Christi, thätiger II, 262. *Opus operatum* II, 306.
Wetstein, Inspiration II, 58.
Wette, de 469. heil. Geist II, 177. Trinität II, 136. Versöhnungslehre II, 277.
Whiston 429.
Whitfield 388 f.
Wiederbringung aller Dinge II, 390. 397 ff.
Wiederkunft Christi II, 367 f.
Wiedertäufer 334. II, 322 ff.
Wikliffe 268. 311 ff. Firmelung II, 311. Ohrenbeichte II, 308. Prädestination II, 294. Sacramente als Zeichen II, 301. Zahl II, 305. Transsubstantiation II, 342. Tradition II, 64.
Willensfreiheit II, 230 ff.
Winer 15.
Wissen u. Glauben II, 22 f.
Wittenberger Concordie II, 346.
Wolf, Christ. 362. Fried. Aug. 451.
Wolfenbüttler Fragmente 443.
Wollaston 429.
Woolston 426 ff.
Wundemann 11.
Wunder II, 40 ff. Beweiskraft II, 45. Deutung II, 46. fortwährende II, 42 f. kirchl., naturwissenschaftl., relig. Begriff II, 41 f. populärer II, 45.
Xaver, Franz 394.
Zabier II, 313.
Zeller, Perfectibilität II, 80 f.
Ziegler 12.
Zinzendorf 356. Wundenmale des Lammes II, 275.
Zufall II, 114.
Zulassung (*συγχωρησις*) II, 112 f.
Zurechnung des Sündenfalls II, 253.
Zwingli 325 ff. 365 ff. Abendmahl II, 345 f. *Alloeosis* II, 173. Dämonen II, 209 f. Erbsünde Krankh. II, 256 f. Prädestination II, 113. 295. Sacramente, Name u. Wirkung II, 306 f. Vernunft II, 39 f.
Zwischenzustände II, 374 ff.

Druckfehler.

Im ersten Theile.

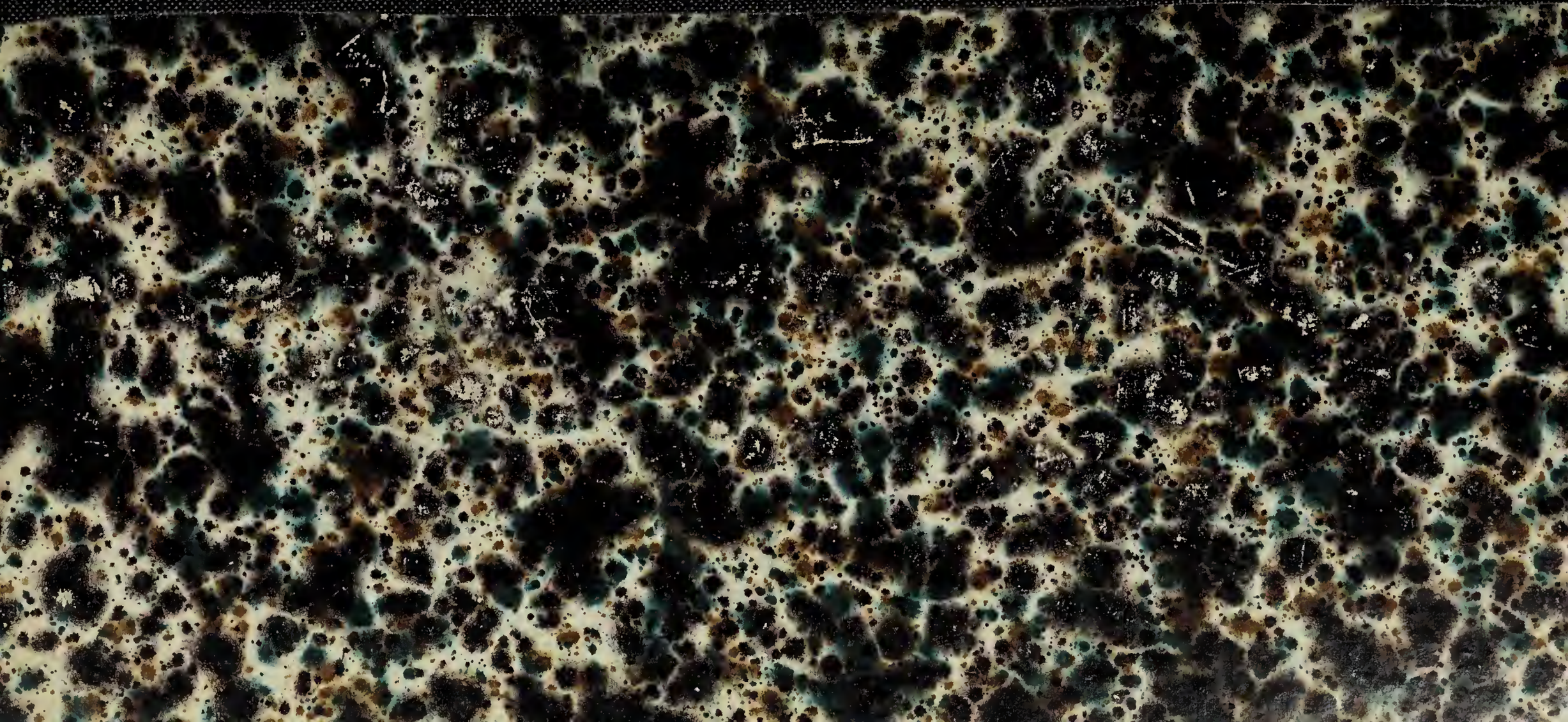
S. 16. v. u. Z. 7: Katholiken l. Kirchen
S. 43. v. u. Z. 14: 31. l. 33.
S. 51. v. u. Z. 18: Gr. l. Chr.
S. 53. v. u. Z. 3: *ἐξάρχων* l. *ἔξαρχος*
S. 69. v. o. Z. 12: 6, 3. 26, 29 l. 5, 10. 6, 3. 26.
S. 70. v. u. Z. 8: *C. A. Lengerke* l. C. v. Lengerke
S. 81. v. o. Z. 16: 163 l. 165
S. 101. v. o. Z. 7: 1. Jahrh. l. 2. Jahrh.
S. 113. v. u. Z. 14: *haer.* 87. l. *haer.* 86.
S. 126. v. u. Z. 5: Bergel l. Bengel
S. 156. v. o. Z. 5: Mamm l. Mann
S. 238. v. u. Z. 2: Weib l. Greis
S. 275. v. o. Z. 19: Kempten l. Kempen
S. 283. v. o. Z. 11: 1480 l. 1489
S. 313. v. u. Z. 19: 1536 l. 1356
S. 324. v. o. Z. 20: gefunden [d]), ... anderen: l. gefunden, ... anderen [d]):
S. 329. v. u. Z. 6: *moturum* l. *motuum*
S. 355. v. u. Z. 9: *II.* l. *III.*
S. 375. v. u. Z. 18: *Amyrault; Blondel*, l. *Amyrault, Blondel,*
S. 440. v. o. Z. 15: wirklich concret l. wirklich, concret
S. 457. v. o. Z. 24: K. v. l. Fr. v.
S. 494. v. u. Z. 23: Geecke l. Gercke
S. 497. v. u. Z. 16: Hamburger l. Hamberger.

Im zweiten Theile.

S. 6. v. o. Z. 17: Namens, *religio* .. Kirche, l. Namens *religio* .. Kirche
S. 19. v. o. Z. 4: höchsten, menschlichen l. höchsten menschlichen
S. 30. v. u. Z. 25: der Offenbarung. Gött. l. und Offenbarung. Gotha.
S. 30. v. u. Z. 20: enwähn. l. erwähn.
S. 31. v. u. Z. 5: *οὔκ ἐστιν* l. *οὐκ ἔστιν*
S. 47. v. u. Z. 20: *ἀληθέστατη* l. *ἀληθεστάτη*
S. 47. v. u. Z. 10: *προφητείαι* l. *προφητεῖαι*

S. 61. v. u. Z. 3: *manisfestata* l. *manifestata*
S. 80. v. o. Z. 1: angenommen, die l. angenommen; die
S. 96. v. o. Z. 20: *ἀγέννητον* a). l. *ἀγέννητον*) a).
S. 117. v. o. Z. 19: Chrisenthum l. Christenthum
S. 122. v. u. Z. 4: *nota d* l. *nota g*.
S. 126. v. u. Z. 32: *vdv.* l. *adv.*
S. 131. v. u. Z. 1: *Tr.* l. *Fr.*
S. 140. v. o. Z. 5: Urchristliches l. Unchristliches
S. 143. v. u. Z. 18: *peregrini* l. *Peregrini*
S. 166. v. u. Z. 18: *ὦν* l. *ὤν*
S. 185. v. o. Z. 18: Dritte, die l. Dritte die
S. 212. v. o. Z. 5: Deismus l. Dualismus
S. 231. v. u. Z. 9: *πράγμα* l. *πρᾶγμα*
S. 330. v. o. Z. 29: *δι᾽ εὐχῆς* l. *εὐχῆς*
S. 393. v. u. Z. 32: 17. Jahrh. l. 18. Jahrh.
S. 395. v. u. Z. 12: allgemessener l. angemessener

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01172 1968

DATE DUE

ILL 5/25/99			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A